Phil. sp. 613 b

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<36632905120013
<36632905120013
Bayer. Staatsbibliothek

Lehrbuch
der
Metaphysik
nebst
einem Grundrisse
der
Geschichte der Philosophie;

nach der Grundlage
von
Dr. Franz Anton Nüsslein's
Vorlese-Heften
bearbeitet
durch
Johann Baptist Aymold,
Doktor der Philosophie und Professor der Physik am königl. bayer. Lyceum zu Dillingen.

Erste Abtheilung.
Metaphysik.

Augsburg, 1836.
Verlag der Karl Kollmann'schen Buchhandlung.

Wd
62. D

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Dr. Franz Anton Nüßlein — Professor der Philosophie und Direktor des dießortigen Lyceums, von seinem segenvollen Wirken in ein besseres Leben abgerufen am 22. März 1832 —, hatte sich während seines vieljährigen philosophischen Lehramtes zur Aufgabe gesetzt, allmählig alle Theile der Philosophie in kompendiarischer Form zu bearbeiten und seinen Zuhörern als Leitfaden beim Unterrichte darzubieten, um (wie es in der Vorrede zu den Grundlinien der Ethik heißt) „denselben für ihre Studien die kostbare Zeit zu ersparen, welche auf das Abschreiben der Hefte verwendet werden muß."

In Folge dieses Entschlusses waren im Jahre 1819 das Handbuch der Kunstwissenschaft, 1821 das Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 1824 die Grundlinien der Logik nebst Begriff und Eintheilung der Philosophie, und 1829 die Grundlinien

der Ethik im Drucke erschienen: Schriften, über deren wissenschaftlichen und praktischen Werth alle Freunde einer nüchternen, eben so weit von dunklem Mysticism wie von hohler Dialektik entfernten, und sich selbst verstehenden Spekulation einverstanden sind.

Aber der leider! viel zu frühe eingetretene Tod dieses als Lehrer und Mensch gleich ausgezeichneten Mannes ließ jenen umfassenden Plan nicht zur vollständigen Ausführung kommen: es fehlte noch ein Lehrbuch jener Grundwissenschaft, in welcher alle Zweige der Philosophie als in ihrem Stamme sich vereinigen, nämlich der Metaphysik, so wie ein Leitfaden zum Vortrage der Geschichte der Philosophie.

Der sehnliche Wunsch, den bezeichneten Plan meines unvergeßlichen Lehrers und Freundes nachträglich zur vollendeten Ausführung zu bringen; die Wahrnehmung, daß zur Zeit an den meisten Lyceen des Königreichs Nüßleins Druckschriften den philosophischen Vorträgen zu Grunde gelegt werden, und die gegründete Voraussetzung, daß es den betreffenden Lehrern erwünscht seyn werde, das Ganze der Philosophie nach demselben Autor vortragen zu können; der Hinblick endlich auf den erklärten Willen der Staatsregierung, daß der Unterricht an den Lyceen nicht nach Heften, sondern nach Lehrbüchern statt finde: dieses waren die Motive, welche mich, unter der freundlichsten Zustimmung der Verwandten des Verewigten, zur Herausgabe des vorliegenden Werkes bestimmt haben.

Die Grundlage dieses Lehrbuches der Metaphysik bilden Nüßleins Vorlesehefte, wie sich dieselben als Copie zur letzten Zeit seines Wirkens in den Händen der Zuhörer befanden, welchen er sie, um das Zeitraubende Diktiren zu vermeiden, zum Abschreiben mitzutheilen pflegte. Der Begriff der Metaphysik wird jedoch hier in einem weiteren Umfange wie gewöhnlich genommen, nämlich als Wissenschaft des Uebersinnlichen und daher als allgemeine Philosophie, so daß die einzelnen philosophischen Wissenschaften nur die vollständige Entwicklung und gegliederte Auseinanderlegung der in der Metaphysik gegebenen Grundideen sind. Darin liegt der Grund, daß sich das ursprüngliche Manuscript durch meine Bearbeitung an Umfang beinahe verdoppelt hat. Doch war ich eifrigst bestrebt, auch die von mir vorgenommenen weiteren Ausführungen mit dem Geiste der übrigen Schriften des Verfassers so viel möglich in Einklang zu bringen, und bei der Bearbeitung der einzelnen Theile darauf hinzuwirken, daß das Ganze wie aus einem Guße entstanden, von einer Grundidee beherrschet und durchdrungen erscheine. Darauf beschränkt sich aber auch mein ganzes Verdienst; es ist Nüßleins Geist, der aus dem Werke zu uns spricht.

Möge dieses Lehrbuch, gleich Nüßlein's früheren Schriften, mitwirken zur Belebung jenes ächt wissenschaftlichen Sinnes in der studirenden Jugend, durch welchen dieselbe an der klar und gründlich erfaßten Wahrheit zugleich einen sichern Leitstern

erhält auf der Bahn eines vernunftgemäßen Lebens und zum segenreichen Wirken in ihrem künftigen Berufe. Diese Hoffnung muß auf mein Gemüth einen um so tiefern und freudigern Eindruck machen, als mir selbst, zu dem Lehrfache der Physik verwiesen, nicht vergönnt ist, in dem Geiste meines verewigten Lehrers fortzuwirken.

Dillingen am 1. März 1836.

Der Herausgeber.

Uebersicht.

Seite

Einleitung 1

Erster Theil. Von Gott.

Erster Abschnitt. Von dem Daseyn Gottes . . . 11

Zweiter Abschnitt. Von der Erkenntniß Gottes . . 24

Dritter Abschnitt. Von dem Wesen Gottes . . . 43

Zweiter Theil. Von der Welt.

Erster Abschnitt. Von der Schöpfung der Welt . . 55

Zweiter Abschnitt. Von der Erhaltung und Regierung der Welt 66

Seite

Dritter Abschnitt. Von dem Wesen der Welt . . . 80

I. Von dem Wesen der Natur.

II. Von dem Wesen des Geistes 89

a) Vom Wissen.

b) Von der Kunst 107

c) Von der Sittlichkeit 135

III. Von dem Wesen der Seele 155

Einleitung.

§. 1.

Was Philosophie sey, worin der wahre Begriff derselben bestehe, ist die erste und wichtigste Frage in dem Vorhofe dieser Wissenschaft. Von der Bestimmung ihres Begriffes hängt es ab, ob die Philosophie in ihrer Wurzel schon den Keim der Verwesung trage, oder des Lebens. Wie der Baum, der in dem Schmucke seiner Blüthe vor uns stehet, nichts anderes ist als das entfaltete Samenkorn, so ist auch alle Philosophie immer nur die Entwickelung, die Auseinandersetzung und Durchführung des ihr zu Grunde gelegten Begriffes. Aus einem kranken Samenkorn kann nie ein gesunder Baum gezogen werden, und so kann auch aus einem unrichtigen Begriffe der Philosophie nie das wahre System derselben entwickelt werden.

§. 2.

Zur Erforschung und Aufstellung des richtigen Begriffes der Philosophie könnten zwei Wege in Vorschlag gebracht werden, der Weg der Geschichte der Philosophie und der Weg der Spekulation.

So sehr das Studium der Geschichte der Philosophie das philosophische Talent anreget und erwecket, kann doch

aus den Archiven derselben der wahre Begriff der Philosophie nicht geschöpft werden. Denn verschieden, ja sich entgegengesetzt sind die Meinungen der Philosophen über den Begriff ihrer Wissenschaft. Dem Einen ist sie die Wissenschaft des Uebersinnlichen, dem Andern die Wissenschaft der Erfahrung; nach jenem ist sie Wissenschaft des Universum, nach diesem Wissenschaft von den Thätigkeitsformen des Geistes. Und um bei dieser Verschiedenheit der Meinungen den wahren Begriff der Philosophie von dem falschen zu scheiden, müßte man schon eine, wenn auch nur dunkle Idee der Philosophie haben, mithin diese Idee, statt sie in jenen Archiven zu finden, schon mitbringen.

§. 3.

Nur auf dem Wege der Speculation kann man zu dem wahren Begriffe der Philosophie gelangen; der Geist muß auf sich selbst zurückkehren, und durch Selbstdenken den Begriff der Philosophie zu finden suchen. Daß diesem Suchen ein glücklicher Erfolg entsprechen könne, unterliegt um so weniger einem Zweifel, als die Philosophie kein Werk menschlicher Willkühr ist, keine Sache der Mode, der man huldigen oder auch entsagen kann, sondern Bedürfniß des menschlichen Geistes; daher die Philosophie auch allgemeine Angelegenheit der zum Bewußtseyn ihrer selbst gekommenen Menschheit ist, und zu allen Zeiten ihre Tempel und Altäre, und unter allen gebildeten Völkern ihre Priester und Verehrer hatte.

§. 4.

Was aber dem menschlichen Geiste die Philosophie zum dringenden und unabweisbaren Bedürfnisse macht, ist der ihm tief einwohnende Trieb nach Erkenntniß des letzten Grundes aller Dinge. Von diesem Triebe beweget begnügt sich der Geist nicht mit der Anschauung des

Bedingten, Gegebenen, sondern steiget von dem Bedingten zu der Bedingung, von der Wirkung zu der Ursache auf, und findet nicht eher Befriedigung, als bis er bei dem ankömmt, was keine Bedingung und keinen Grund mehr über sich hat, bei dem letzten Grunde alles Seyns, dem Urgrunde.

Durch die Philosophie soll diesem Bedürfnisse des menschlichen Geistes abgeholfen, soll dieser Trieb des Geistes nach Erkenntniß des Unbedingten befriediget werden; daher die Philosophie nichts anderes seyn kann, als die Wissenschaft von dem letzten Grunde aller Dinge.

§. 5.

Letzter Grund, Urgrund, ist der Grund aller Begründungen, von welchem alles, was da nur immer ist, stammet, der aber selbst von keinem andern, sondern nur von sich stammet, von welchem alles, was da nur immer Seyn und Bestehen hat, die Folge, die Wirkung ist, der aber selbst nicht die Folge, die Wirkung eines andern, sondern seine eigene Folge, seine eigene Wirkung, und darum von sich selbst Grund und Folge, Ursache und Wirkung ist. Dieses ist aber das charakteristische Merkmal des Absoluten. Die Philosophie ist darum die Wissenschaft von dem Absoluten, und da der Name des Absoluten Gott ist, die Wissenschaft von Gott. Gott aber, als der letzte Grund aller Dinge, steht in nothwendiger Beziehung zur Welt und kann in der Betrachtung von ihr nicht getrennt werden. Die Philosophie muß darum nicht nur auf die Enthüllung des Wesens in Gott, sondern auch auf die Enthüllung seines Verhältnisses zur Welt gerichtet seyn, indem nur hiedurch Gott in vollständiger Erkenntniß erfasset wird. Die Philosophie ist demnach die Wissenschaft von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt.

§. 6.

Die Philosophie hat also zu ihrem Gegenstande das Uebersinnliche, Gott; weshalb sie auch den Namen Metaphysik führt, — ein Wort, womit zuerst eine Schrift des Aristoteles, die sich auf seine Physik bezog und ihr folgte, bezeichnet, in spätern Zeiten aber seine Bedeutung geändert, und damit die Wissenschaft des Uebersinnlichen, im Gegensatze der Physik als der Wissenschaft des Sinnlichen, der Natur, benannt wurde.

Als Wissenschaft von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt hat die Philosophie mit der Theologie gleiche Aufgabe. Beide Wissenschaften unterscheiden sich nur in der Erkenntnißquelle, welche für jene die Vernunft, für diese die positive Offenbarung ist. Beide aber, Vernunft und Offenbarung, sind göttlicher Art und Abkunft, daher wahre Philosophie und ächte Theologie nicht im Widerspruche miteinander stehen können.

§. 7.

Aus dem Begriffe der Philosophie geht ihre Eintheilung von selbst hervor. Die Philosophie ist die Wissenschaft von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt; daher sie in zwei Theile zerfällt, in die Gotteskunde und in die Weltkunde. Die Welt aber ist die Offenbarung Gottes im Raume und in der Zeit, und weiset drei der Form nach verschiedene Substanzen in sich auf: Natur, Geist und Seele; darum die Weltkunde in drei besondere Wissenschaften sich verzweiget: in die Naturkunde, (Naturphilosophie), Geisteskunde (Idealphilosophie) und Seelenkunde (Psychologie). Schon die Griechen haben die Natur in die Gegenstände ihrer philosophischen Untersuchung aufgenommen und die Physik als einen Theil der Philosophie behandelt, was aus ihrer Eintheilung der Philosophie in Physik, Logik und Ethik erhellet. Doch in der Folge der Zeit wurde die Natur aus

dem Umkreise der Gegenstände philosophischer Forschung ausgeschlossen, und diese blos auf die Gesetze der Thätigkeiten des menschlichen Geistes eingeengt, bis in der neuern Zeit Schelling die Natur in ihr altes Recht wieder einsetzte, Gegenstand der philosophischen Untersuchung zu seyn.

§. 8.

Schelling nennt die Natur das Organ göttlicher Ideen, indem sie von dem Samen göttlicher Ideen befruchtet ist, welche sie, jedoch ohne Bewußtseyn und freie Selbstbestimmung, zu verwirklichen strebet. Es sind aber die Ideen des Wahren, Guten und Schönen, auf deren Realisirung die Natur in allen ihren Bestrebungen gerichtet ist. Und zwar sind es die einzelnen Gebilde der Natur, in welchen sie die Idee des Wahren zu verwirklichen strebet, darum uns die bildende Natur so vorkommt, als ob Verstand in ihr wohne. Es sind die Lebenserscheinungen der Einzelndinge in der Natur, in welchen sie die Idee des Guten versinnlichet, darum auch in dem Leben der Natur, wie in einem Vernunftstaate, die höchste Harmonie herrschet. Und es sind die Stellungen und Bewegungen der Weltkörper, in deren Verbindung zu einem lebendigen Organismus die Idee des Schönen sich uns darstellt. Daher die weitere Verzweigung der Naturphilosophie in die speculative Physik, Kosmologie und Astronomie.

§. 9.

Was die Natur ohne Bewußtseyn und freie Selbstbestimmung in ihren Werken verwirklichet, die Ideen des Wahren, Guten und Schönen, ist der Geist mit Bewußtseyn und Freiheit zu vollziehen bestrebet; beide, Natur und Geist, sind von demselben Samen göttlicher Ideen befruchtet, welche sie in Werk und That zu verwirklichen streben. Und zwar ist es die Wissenschaft, in welcher der

Geist die Idee des Wahren, die Sittlichkeit, in welcher er die Idee des Guten, und es sind die Werke der Kunst, in denen er die Idee des Schönen zu realisiren strebet. Wissenschaft, Sittlichkett und Kunst sind die Blüthen des geistigen Lebens. Daher die Eintheilung der Geisteskunde oder Idealphilosophie in die Wissenschaftslehre, Logik, in die Sittlichkeitslehre, Ethik, und in die Kunstlehre, Aesthetik.

§. 10.

Die Form der Philosophie ist das Wissen. Die Philosophie, als Bedürfniß des menschlichen Geistes, kann nur aus der Selbstthätigkeit desselben hervorgehen, nur die Frucht unsers eigenen Denkens seyn. Alles, was in den Umkreis der Philosophie aufgenommen wird, muß darum durch das Medium des Wissens gehen, und in freier und klarer Erkenntniß erfaßt und besessen werden. Was jenseits der Grenzen des menschlichen Wissens liegt, gehört nicht mehr dem Gebiete der Philosophie an, wenn es auch für den menschlichen Geist von dem höchsten Interesse wäre. Unter Wissen versteht man aber hier das durch bloße Vernunft mögliche Erkennen; daher die Philosophie auch Vernunftwissenschaft genannt wird, indem sie zu ihrer Grundlage die Vernunft hat, im Gegensatze der Theologie, welche Glaubenslehre heißt, indem sie auf den Glauben an eine fremde Autorität sich gründet.

§. 11.

Doch pflegt man das Wort „Glaube" noch in einer andern Bedeutung zu nehmen, als die unmittelbare auf Gefühl gegründete Ueberzeugung, und in diesem Sinne der Philosophie unterzulegen. Das dem Sinne Unerreichbare, das Uebersinnliche, Gott, wird der Vernunft allein, heißt es, in einem überschwenglichen Gefühle offenbar, welches bei erhitzter Phantasie sogar als Folge einer höhern

Einwirkung angesehen wird. Was aber in dem Geistesgefühle ergriffen wird, von dem sagen wir, daß wir es glauben, und so wird der Glaube als das eigentliche Element der Philosophie erklärt.

Allerdings hat das Gefühl Anspruch auf Anerkennung in dem Gebiete der Philosophie, ja diese würde den Stempel der Richtigkeit an sich tragen, wenn sie mit dem Gefühle im offenbaren Widerspruche sich befände. Aber deshalb ist das Gefühl nicht das ausschließliche Element der Philosophie. Das Gefühl ist an sich dunkel und unbestimmt; die Wissenschaft aber fordert Klarheit und Bestimmtheit. Das Gefühl giebt zwar Wärme dem Gemüthe, aber nicht Licht dem Verstande, daher der Mysticismus den Forderungen der Wissenschaft nicht entspricht. Die Philosophie muß Wissenschaft seyn. Was darum die Vernunft über Gott und göttliche Dinge in sich vernimmt, was in dem Gefühle ergriffen ist, muß erst begriffen und zur klaren und deutlichen Erkenntniß gebracht werden; der Geist muß aus dem Gefühle herausgehen, um den Inhalt desselben zu entwickeln, seine Aussagen zu deuten und zu rechtfertigen, und dadurch auch dem Verstande begreiflich zu machen.

§. 12.

Obgleich aber das Element der Philosophie das Wissen ist, so macht doch dieselbe, wovon schon ihr Name Zeugniß giebt, keinen Anspruch auf eine adäquate Erkenntniß Gottes. Diese ist nur in Gott allein. Der menschliche Geist vermag zwar das heilige Dunkel, welches Gott, den letzten Grund aller Dinge umhüllet, mehr und mehr aufzuhellen, aber zur umfassenden Klarheit der Einsicht, wie sie in Gott ist, wird er nie gelangen. Darum wandelte schon Pythagoras den stolzen Namen eines „Weisen" in den eines „Liebhabers der Weisheit" um, indem außer Gott Niemand weise sey.

Deshalb ist auch kein Begriff dem Wesen der Philosophie unangemessener, als wenn man sie in der Idee einer in sich abgeschlossenen, vollendeten Wissenschaft auffasset. Die Philosophie ist keine schon fertige (so zu sagen gewordene), sondern vielmehr eine werdende Wissenschaft, und als solche, gleich allen endlichen Dingen, in einer stets fortschreitenden Entwicklung und Bildung begriffen, was sie auch durch den stets regen Wechsel ihrer Systeme beurkundet, der ihr darum eben so wenig, als der Natur die unendliche Mannigfaltigkeit ihrer Gebilde, zum Vorwurfe gemacht werden kann, indem er in dem Wesen der Philosophie selbst gegründet ist. Vielmehr leuchtet ihre Würde gerade daraus ein, daß sie nach der Weisheit ringet, welche in Gott ist.

§. 13.

Die Methode der Wissenschaft ist in sich zweifach, die demonstrative und die genetische. Die demonstrative Methode besteht in der Ableitung des Bedingten aus seiner Bedingung, des Niedern aus dem Höhern, des Untergeordneten aus dem Obergeordneten. Die Philosophie aber ist die Wissenschaft des Absoluten. Gott hat nichts über sich, von dem er abhängt, nichts außer sich, wodnrch er bedingt wird, nichts unter sich, worauf er beruhet; er ist das Höchste, das Unbedingte, der Urgrund selbst, daher die Erkenntniß Gottes durch keine andere Erkenntniß bedingt seyn kann, sondern vielmehr jeder andern Erkenntniß als Bedingung vorangeht.

Die Methode der Philosophie kann darum nur die genetische seyn d. i. die sich fortbewegende Entwicklung und Bestimmung der Idee von Gott, deren Keim ursprünglich schon in der menschlichen Vernunft wurzelt. In diesem Sinne bemerkte schon Plato: durch alle Philosophie wird nichts Neues in den menschlichen Geist hineingebracht, sondern nur der in ihm ursprünglich schon niedergelegte

Keim der Erkenntniß entwickelt und zum deutlichen Bewußtseyn gebracht. Die ganze Philosophie besteht nur in der Entwicklung und Aufhellung der uns einwohnenden dunklen Erkenntniß; daher nennt er das Lernen ein Wiedererinnern. Und Sokrates vergleichet den Unterricht in der Wissenschaft mit einer geistigen Geburtshülfe, indem das, was ursprünglich schon, aber nur dunkel und unentwickelt in dem Geiste liegt, entwickelt und herausgeholt wird, und eben darin bestand die unübertreffliche Lehrkunst desselben.

§. 14.

Die Philosophie hat die dem Geiste ursprünglich einwohnende Idee von Gott durch Entwicklung derselben zum klaren und deutlichen Bewußtseyn zu bringen. Was aber durch das gesetzmäßige Denken in der Idee von Gott entwickelt und erkannt wird, stimmt auch mit dem Wesen Gottes überein; denn was in dem Begriffe eines Dinges richtig und gewiß ist, ist es auch in dem Seyn, in der Wirklichkeit, oder das Wirkliche ist so beschaffen, wie es der Geist seiner Form und seinem Gesetze gemäß denken muß. Diese Uebereinstimmung des Idealen und Realen kann zwar nicht eigentlich bewiesen werden, da sie vielmehr die Bedingung alles Wissens ist, und ohne sie überhaupt kein Wissen und keine Wissenschaft möglich wäre; auf die Möglichkeit des Wissens aber kann der menschliche Geist nicht Verzicht leisten, ohne mit sich selbst im Widerspruche zu seyn.

§. 15.

Die Philosophie ist die Wissenschaft von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt. Man kann aber Gott, wie schon Spinoza bemerkt, mit dem reinen Verstande nicht erkennen, ohne ihn über alles zu lieben; mit der Erkenntniß Gottes ist die Liebe Gottes, worin des Menschen

höchste Seligkeit besteht, unzertrennlich verbunden. Die Philosophie führet demnach nicht nur zur Erkenntniß, sondern auch zur Liebe Gottes, woraus die Ungerechtigkeit des Vorwurfes einleuchtet, den man der Philosophie zu machen pflegt, als sey dieselbe der Religion gefährlich. Und nicht minder irrig erscheinet hiernach die Meinung derjenigen, welche die Philosophie blos für eine trockene Speculation, für eine Wissenschaft halten, die nur den Verstand beschäftige, den übrigen Menschen aber vernachläßige. Die Philosophie spricht den ganzen Menschen an; sie giebt Wissenschaft dem Verstande, dem Herzen Liebe und dem Gemüthe Seligkeit.

Erster Theil.

Von Gott.

Erster Abschnitt.

Von dem Daseyn Gottes.

§. 16.

Ob es einen Gott gebe, oder vielmehr ob die Vernunft unabhängig von positiver Offenbarung des Daseyns Gottes gewiß seyn könne, dieses ist die erste Frage in dem Gebiete der Philosophie, und in gewisser Beziehung mit der Frage nach der Möglichkeit der Philosophie eins; denn mit der Lösung derselben steht oder fällt alle Philosophie. Aus diesem Grunde mögen auch die Philosophen aller Zeiten die ganze Fülle ihres Scharfsinnes aufgeboten haben, um durch Vernunftgründe das Daseyn Gottes außer Zweifel zu setzen. Die dafür versuchten Beweisarten aber lassen sich auf den ontologischen, den kosmologischen, den physikotheologischen und den moralischen Beweis zurückführen.

§. 17.

Der ontologische Beweis geht von der Idee Gottes als des allrealsten Wesens aus. Einem Wesen, sagt man, welches alle Realitäten besitzt, muß auch die reale

Existenz, das Seyn zukommen; denn um das Allrealste zu seyn, darf es nicht bloßes Gedankending, sondern muß es ein wirkliches Wesen seyn, in dem Begriffe des allrealsten Wesens liegt zugleich und untrennbar das Merkmal der reellen Existenz, das Seyn. Nun aber besitzt Gott alle Realitäten; es muß ihm darum auch das Seyn zukommen.

Nach dieser Beweisart wird von der Idee Gottes ausgegangen, um durch Entwicklung derselben das Daseyn Gottes außer Zweifel zu setzen. Aber die Idee von Gott, wenn sie anders nicht ein bloßes Gebilde der Phantasie seyn soll, woraus nichts gefolgert werden kann, setzt das Seyn Gottes, dessen geistiges Abbild in uns sie ist, schon voraus. In dem ontologischen Beweise wird demnach das zu Erweisende, das Daseyn Gottes, schon als erwiesen oder gewiß vorausgesetzt, und so ein Zirkel begangen.

§. 18.

Und woher soll jener Begriff des allrealsten Wesens stammen? Er soll ein nothwendiger Verstandesbegriff seyn d. i. ein Begriff, zu welchem der Verstand nothwendig kommt, wenn er von den endlichen Realitäten ausgeht. Alles Endliche, sagt man, setzt das Unendliche als seinen Grund und seine Bedingung voraus, das endlich Gute z. B. das unendlich Gute, indem es nur gut ist durch seine Theilnahme an demselben; daher der Verstand von den endlichen Realitäten ausgehend sich genöthigt fühlt, ein allrealstes Wesen, in dem alle Realitäten in ihrer Unendlichkeit beisammen sind, als Grund und Bedingung der endlichen Realitäten zu denken.

Aber eben darum, weil das Endliche das Unendliche als seinen Grund und seine Bedingung voraussetzt, setzt auch die Erkenntniß des Endlichen die des Unendlichen als ihren Grund und ihre Bedingung voraus. Wenn das endlich Gute nur gut ist durch seine Theilnahme an

dem unendlich Guten, so kann es eben darum in der Wahrheit seines Seyns, nämlich als gut, nur mittelst der Idee des unendlich Guten erkannt werden, die darum als bedingende und begründende Erkenntniß schon vorangehen muß. Der menschliche Verstand kann deshalb, von den endlichen Realitäten ausgehend, so wenig zu dem Begriffe der unendlichen Realität gelangen, daß vielmehr die Idee derselben schon vorausgehen muß, um die endlichen Realitäten in der Wahrheit ihres Seyns zu erkennen und zu begreifen.

§. 19.

Zu dem kosmologischen Beweise geht man von der Bedingtheit und Zufälligkeit der Welt aus, und schließt auf das Daseyn eines unbedingten und nothwendigen Wesens.

Wenn nämlich ein seinem Daseyn nach bedingtes und zufälliges Wesen ist, so muß auch ein seinem Daseyn nach unbedingtes und nothwendiges Wesen seyn; denn das Bedingte und Zufällige hat den Grund seines Daseyns außer sich, in einem andern Wesen, und ist dieses wieder ein Bedingtes und zufälliges Wesen, so setzt es gleichfalls als den Grund seines Daseyns ein anderes voraus. Die Reihe der bedingten und zufälligen Dinge kann aber nicht ins Endlose fortlaufen, indem es zuletzt an einem obersten Ringe gebräche, durch welchen die ganze Kettenreihe gehalten würde; daher die Vernunft sich genöthiget sieht, an die Spitze dieser Reihe ein unbedingtes und nothwendiges Wesen zu setzen. Nun aber ist die Welt, welche uns das Schauspiel auseinander entstehender Dinge darbietet, ein seinem Daseyn nach bedingtes und zufälliges Wesen; es muß demnach auch ein seinem Daseyn nach unbedingtes und nothwendiges Wesen geben. Ein solches kann nur das Allrealste, Gott seyn; es muß darum einen Gott geben.

§. 20.

Die Ideenreihe, auf welcher der kosmologische Beweis beruht, ist derjenigen gleich, welche dem ontologischen Beweise zu Grunde liegt; denn die Begriffe endlich und bedingt fallen in eins zusammen, wie die Begriffe unendlich und unbedingt.

Könnte man ferner von der Welt einen Schluß auf Gott machen, so möchte es angemessener seyn, von dem Ganzen der Welt auszugehen, als von den einzelnen vorübergehenden Erscheinungen. Fassen wir aber die Welt im Ganzen auf, so bietet sie uns keineswegs das Schauspiel auseinander entstehender Dinge, sondern vielmehr das Bild eines Organismus dar. Wie alle Gebilde des Organismus sich wechselseitig voraussetzen und sich gegenseitig nothwendig machen, und darum kein Organ als entsprungen aus dem andern, sondern alle nur als unmittelbar und zugleich seyend begriffen werden können; ebenso können auch die Weltkörper nur in Verbindung miteinander sich in ihrem Daseyn tragen und halten, daher kein Weltkörper aus dem andern seyn und begriffen werden kann, sondern nur mit allen andern als unmittelbar und zugleich seyend.

§. 21.

Der physikotheologische Beweis wird aus der Zweckmäßigkeit der Welt geführt. Die Welt weiset nämlich in ihrem ganzen Baue eine Anordnung nach Zwecken auf, und alle Theile der Welt stimmen, ihrer Mannigfaltigkeit und der scheinbaren Verworrenheit ungeachtet, zu einem Ganzen zusammen, wie wir bei den uns bekannten Theilen der Welt mit Zuverlässigkeit erkennen, bei den unbekannten aber nach der Analogie erschließen. Diese in dem Baue der Welt sich offenbarende Zweckmäßigkeit kann aber nicht aus der Welt selbst begriffen werden. Es muß darum außerhalb der Welt ein anordnendes

Wesen geben, welches die mannigfaltigen Theile der Welt nach Zwecken verbunden hat, mithin ein höchst weises und verständiges Wesen, oder es muß einen Gott geben.

§. 22.

Abgesehen davon, daß der Obersatz dieses Beweises zum Theile auf einem Schlusse nach der Analogie beruhet, welcher nur Wahrscheinlichkeit begründet, aus einem blos wahrscheinlichen Satze aber nichts mit apodiktischer Gewißheit abgeleitet werden kann, so stehet der Untersatz ohne allen Beweis da, dessen er um so mehr bedürfte, indem nicht nur auf ihm die ganze Stärke des Argumentes beruht, sondern auch unter gewissen Voraussetzungen die Zweckmäßigkeit der Welt aus ihr selbst begriffen werden kann, ohne deshalb seine Zuflucht zu einem andern, von der Welt verschiedenen und außer ihr befindlichen, Wesen nehmen zu müssen. Es ist dieses der Fall, wenn man die Welt mit Gott als Eines setzt, oder auch, wenn man sich Gott als die Seele der Welt denkt, welchem Gedanken sich der Verstand um so leichter hingeben könnte, als den Dingen ihre Begriffe und Gesetze lebendig eingeboren und mit ihrer Materie auf das innigste verschmolzen sind. — Der Schlußsatz endlich folgert mehr, als in den Vordersätzen enthalten ist, indem die Idee eines weisen Weltbaumeisters mit der Idee Gottes keineswegs identisch ist.

Zugleich sieht man, daß dem physikotheologischen Beweise lediglich die teleologische Betrachtungsweise der Dinge zu Grunde liegt. Diese Betrachtungsweise aber befriediget weder die Fodernng der Vernunft, nach welcher die Dinge so, wie sie an sich sind, betrachtet werden sollen, noch die Foderung des Verstandes, indem sie die weitere Frage nach dem Warum ungelöset läßt.

§. 23.

Ueber diese drei Beweisarten brach schon Kant den Stab durch seine Behauptung, daß das Daseyn Gottes

aus theoretischen Gründen unerweisbar sey. Jedoch könne dasselbe aus praktischen Gründen, hergenommen von der sittlichen Natur des Menschen und seiner Bestimmung, bewiesen werden, wodurch zwar kein Wissen, sondern nur ein Glaube begründet werde, der aber die Ueberzeugung des Wissens habe, ja die höchste Gewißheit ausdrücke.

Der Mensch nämlich (sagt Kant) ist ein sinnlich vernünftiges Wesen. Als vernünftiges Wesen hat er die Sittlichkeit, als sinnliches Wesen die Glückseligkeit zum Zwecke. Keinen von beiden Zwecken kann der Mensch aufgeben, ohne seine Menschennatur zu verläugnen; beide müssen darum im Leben des Menschen miteinander vereiniget werden, wenn er seine vollendete Bestimmung erreichen soll. Sittlichkeit kann der Mensch durch sich selbst erreichen, nicht aber Glückseligkeit, indem zu ihr mehr als bloße Zufriedenheit des Herzens gehört. Zur Erreichung der Glückseligkeit wird ein Wesen erfodert, welches höher als der Mensch, welches Herr der Natur ist, um die Begierden des menschlichen Herzens befriedigen zu können. Die Vernunft aber stehet höher als die Sinnlichkeit; daher ist auch der Zweck der vernünftigen Natnr, die Sittlichkeit, ein höherer, als der Zweck der sinnlichen Natur, ja sogar die negative Bedingung der Glückseligkeit. Der Mensch hat darum seine vollendete Bestimmung nur dann erreicht, wenn mit seiner Sittlichkeit ein derselben angemessener Grad von Glückseligkeit verbunden ist. Diese Verbindung ist aber nur durch ein Wesen möglich, welches nicht nur Herr der Natur, allmächtig, sondern auch allwissend, allgütig, allgerecht, mit einem Worte, Gott ist. Es muß also einen Gott geben. Dies der moralische Beweis für das Daseyn Gottes.

§. 24.

Der moralische Beweis gründet sich auf den Satz: mit der Sittlichkeit des Menschen soll ein derselben ange-

messener Grad von Glückseligkeit in Verbindung kommen; da aber eine solche Verbindung nur durch Gott möglich ist, so muß es einen Gott geben. Eine solche Ordnung der Dinge, wo Sittlichkeit und Glückseligkeit in Harmonie stehen, nennt man eine moralische; und eine solche moralische Ordnung der Dinge in der Welt würde allerdings den Gedanken an Gott in uns nicht nur anregen, sondern auch auf eine unerschütterliche Weise befestigen. Aber gerade diese Ordnung der Dinge ist eine Idee, deren Abbild wir in der Wirklichkeit vermissen, und so möchte die Anregung dieser Idee von Gott mehr ab als zu ihm hinführen. Erwiedert man, daß diese moralische Ordnung der Dinge erst jenseits des Grabes eintreten solle, so heißt dies den menschlichen Verstand, um sich Wahrheit einzuholen, auf ein Land hinüberweisen, von welchem keine Kunde einzuziehen ist.

Nach dem moralischen Beweise sind Tugend und Glückseligkeit die Zwecke des menschlichen Daseyns, wovon nur jene durch des Menschen Willenskraft erreichbar ist, nicht aber diese, weshalb ein Gott postulirt wird. Doch wenn die Glückseligkeit zu den Zwecken des menschlichen Daseyns gehört, so muß die Erreichung derselben innerhalb der Grenzen menschlicher Kräfte liegen, und dann bedarf es nicht mehr der schmachvollen Postulirung eines Gottes, um zum Ausspendet der Glückseligkeit, zum Befriediger sinnlicher Begierden herabgewürdigt zu werden. Uebersteigt aber die Erreichung der Glückseligkeit die Grenzen menschlicher Kräfte, so kann sie nicht zu den Zwecken des menschlichen Daseyns gehören, und es fällt dann gleichfalls der Grund hinweg, einen Gott zu postuliren; denn unmöglich kann das zu den Zwecken des menschlichen Daseyns gehören, was zu erreichen nicht mehr in des Menschen Kräften steht.

Nach dem moralischen Beweise ist die Glückseligkeit, welche sich der Tugend als Belohnung anschließen soll,

nicht eins mit dem Bewußtseyn der Tugend, sondern davon verschieden und unabhängig, in der Befriedigung der sinnlichen Begierden bestehend. Doch eine solche von dem Bewußtseyn der Tugend verschiedene und unabhängige Glückseligkeit erkennt als Belohnung der Tugend weder die Vernunft, noch das Gemüth des Tugendhaften selbst an. Die Sinneslust ist es, welche nicht selten die Tugend abspannt oder gar entadelt, in deren Entbehrung die Tugend gerade ihren wahren, übersinnlichen Charakter beweiset, darum kann sie unmöglich als Belohnung der Tugend gedacht werden; die irdischen Güter hätten nach diesem Begriffe der Glückseligkeit einen positiven Werth, da sie doch in die Klasse der gleichgültigen Dinge gehören, die erst durch die Tugend einen Werth erhalten. Im Einklange hiemit stehet die Gemüthsstimmung des Tugendhaften selbst: er handelt aus innerem Andrange seines Gemüthes, aus Liebe zum Guten, ohne Rücksicht, ob Angenehmes oder Unangenehmes aus seinen Handlungen erwachse; und dieses Bewußtseyn seiner Sittlichkeit ist ihm zugleich die höchste Seligkeit, ungetrübt selbst bei physischen Uebeln, an denen das reine Gold seiner Tugend sich erprobet, wie wir uns auch in Gott keine Seligkeit denken können, die von seiner Heiligkeit verschieden und unabhängig wäre.

§. 25.

Das Daseyn Gottes stehet über allem Beweise erhaben, darum jeder Aufflug zu ihm auf dem Wege der Demonstration nothwendiger Weise mißlingen muß. Etwas beweisen heißt das zu Erweisende auf seinen Grund und seine Bedingung zurückführen, um es daraus abzuleiten; daher nur das bewiesen werden kann, was einen Grund und eine Bedingung über sich hat. Gott aber hat nichts über sich, von dem er abhängt, nichts außer sich, wodurch er bedingt wird, nichts unter sich, worauf er be=

ruhet; er ist das Höchste, das Unbedingte, der Urgrund selbst. Gott stehet darum über allem Beweise erhaben.

In dem Beweise wird eine Erkenntniß als Folge aus einer andern Erkenntniß als ihrem Grunde abgeleitet. Gott aber ist der Grund und die Bedingung alles Daseyns, folglich auch die Erkenntniß Gottes der Grund und die Bedingung aller andern Erkenntniß, und kann eben deshalb so wenig durch eine andere Erkenntniß bedingt und aus ihr abgeleitet werden, daß sie ihr vielmehr als Grund und Bedingung vorangeht. Ohne Gott und seine Erkenntniß ist uns die Welt, die Natur und Geschichte, ein verschlossenes Buch, ihr Sinn und ihre Bedeutung verborgen. Erst in Gott finden wir den Schlüssel, um das Räthsel der Welt zu lösen. Die Idee von Gott giebt der Spekulation erst ihre allgemein gültige Richtung, und der Weltbetrachtung ihr leitendes Princip. Wer ohne Gott über die Welt philosophirt, begiebt sich wie ohne Compaß und Leitstern auf den trügerischen Ocean, und wird nothwendig eine Beute des Irrthums.

In dem Beweise wird eine noch zweifelhafte und ungewisse Erkenntniß an eine unbezweifelbar gewisse Erkenntniß angeknüpft. Daß aber das, was durch das gesetzmäßige Denken erkannt wird, das Wahre und Wirkliche sey, und nicht Schein und Täuschung, ist zuletzt nur in soferne gewiß, als es einen Gott giebt, der nicht Vater der Lüge und der Täuschung, sondern der Wahrheit ist. Das Daseyn Gottes begründet daher erst die Ueberzeugung von der Wahrheit und Gewißheit der menschlichen Erkenntniß, und kann darum selbst durch keine andere Erkenntniß bedingt seyn.

§. 26.

Aus der Erhabenheit des Daseyns Gottes über allem Beweise folget aber nichts gegen die Wahrheit oder Gewißheit desselben. Denn die Meinung, daß nur das wahr

und gewiß sey, was sich beweisen lasse, beruhet auf einem großen Irrthume. Der Beweis ist eine blos logische Funktion und kann nur in sofern Gewißheit begründen, als er die Wahrheit des zu beweisenden Satzes mit einer andern schon als wahr bewährten Erkenntniß im Zusammenhange darstellt. Ist aber die Erkenntniß, mit welcher der Beweis anhebt, selbst nur zu Folge eines Beweises gewiß, so bedarf es eines neuen Beweises zur Begründung des ersten; und soll diese Reihe der Beweise nicht ins Weite fortlaufen und die ganze Kettenreihe derselben doch am Ende ohne Haltpunkt seyn, so muß der Beweis zuletzt von einer Erkenntniß ausgehen, die ohne allen Beweis d. i. unmittelbar gewiß ist. Es giebt demnach nicht nur Erkenntnisse, welche mittelst Beweise d. i. mittelbar gewiß sind, sondern auch Erkenntnisse, die ohne allen Beweis d. i. unmittelbar gewiß sind, und diese sind die Grundlagen der Beweise und machen das Beweisen selbst erst möglich. Es ist also auch in Beziehung auf das Daseyn Gottes noch der Fall übrig, daß es von uns auf eine andere Weise, als mittelst des Beweises, nämlich unmittelbar erkannt werden könne.

§. 27.

Das Daseyn Gottes ist zwar dem Beweise unerreichbar, aber es wird in der Wahrnehmung offenbar; und was wir in der Wahrnehmung erfassen, gewähret uns denselben Grad der Ueberzeugung, als was wir mittelbar durch den Beweis erkennen. Es giebt Augenblicke im menschlichen Leben, wo die Vernunft in die Wahrnehmung Gottes ganz versinket, Gott in seiner Allmacht, Güte, Herrlichkeit wahrnehmend erfaßt. Es sind dies die Augenblicke des höheren Lebens des Geistes, das in uns angeregt wird auf dem Schauplatze der großen und erhabenen Natur, wie auf dem Schauplatze der Weltgeschichte, wenn wir den Lauf der Weltbegebenheiten zum Frommen

des Ganzen eine Wendung nehmen sehen, über welche alle menschliche Klugheit und Berechnung zu Schande wird. Und diese innere, erhebende und heiligende, Wahrnehmung dienet dem Wahrnehmenden als das untrüglichste Dokument von dem Daseyn, von der Wirklichkeit Gottes, wie das Sehen des Lichtes dem Sehenden das untrügliche Zeugniß von der Wirklichkeit des Lichtes giebt.

§. 28.

Diese Wahrnehmung kann zwar dem nicht mitgetheilt werden, welcher sie nicht hat; aber auch das Sehen des Lichtes kann dem nicht mitgetheilt werden, welchem dieses Sehen mangelt, ohne daß hieraus etwas gegen die Wirklichkeit des Lichtes folgt. Der Mensch muß diese geistige Wahrnehmung, Vernunftwahrnehmung, selbst haben; und die Bedingung, unter welcher er dieser höheren Wahrnehmung fähig wird, ist Reinigung der Seele. Nur die reines Herzens sind, werden Gottes inne. Schon Plato stellte als Bedingung des Vernunftwissens die Entsinnlichung auf d. i. die Zurückziehung der Seele von den sinnlichen Lüsten und Begierden; denn stellet den Unreinen auf den Schauplatz der erhabensten Natur, laßt ihn das majestätische Schauspiel der über Gebirge aufgehenden Sonne schauen, oder den Donner über seinem Haupte rollen hören: er wird bei diesem Schauspiel entweder kalt und gefühllos bleiben, oder vor demselben wie vor einem Gespenste erbeben. Eben so wahr als bedeutungsvoll waren darum die Worte auf einer Tafel des Jupiter Olympius zu Creta: Niemand kann mich erkennen, als der mir ähnlich werden will.

§. 29.

Doch ist diese Wahrnehmung der Vernunft mehr als eine subjektive Vorstellung? Entspricht ihr ein wirklicher Gegenstand? Allerdings. Wie der Sinn sich gewiß ist,

daß seinen Vorstellungen wirkliche Dinge entsprechen, eben so auch die Vernunft. Der Sinn ist sich dessen gewiß, weil er weiß, dast er diese Vorstellungen nicht selbst mache; es müssen daher wirkliche Dinge seyn, von welchen dieselben kommen, denn woher sonst diese Vorstellungen in dem Gemüthe? Eben so ist auch die Vernunft sich bewußt, daß sie die Idee von Gott nicht selbst mache; es muß darum ein wirklicher Gott seyn, von welchem diese Idee stammet, denn woher sonst diese Idee in der Vernunft? Der Mensch kann demnach durch Vernunftwahrnehmung der realen Existenz Gottes ebenso gewiß seyn, als er durch die Sinneswahrnehmung der realen Existenz einer objektiven Welt gewiß ist.

§. 30.

Entspricht ferner der Idee, in welcher die Vernunft Gott erfasset, kein wirkliches Wesen außer ihr, so ist diese Idee eine Vorstellung ohne Gegenstand, ein Traumbild, und die Vernunft, in welcher diese Idee ihren Grund hat, nicht mehr Vernunft, sondern ein Vermögen der Imagination. Es findet demnach die Alternative statt, entweder den Glauben an die Realität der Vernunft, oder den Zweifel an dem Daseyn Gottes aufzugeben. Der Glaube aber an die Realität der Vernunft kann nicht aufgegeben werden; denn die Vernunft ist sich als Vernunft bewußt: dieses Bewußtseyn dringt sich ihr mit Nothwendigkeit auf, ist mit ihrem Seyn unmittelbar gesetzt und für sie das Gewisseste aller Gewißheit, daher sie den Glauben an ihre Realität nicht aufgeben kann, ohne unvernünftig und mit ihrem Selbstbewußtseyn im Widerspruche zu seyn. Es muß darum der Zweifel an dem Daseyn Gottes aufgegeben werden.

§. 31.

Der Glaube an die Realität der Vernunft kann nicht aufgegeben werden, denn die Vernunft ist sich als Ver-

nunft bewußt. Die Vernunft kann sich aber als Vernunft nicht bewußt seyn, ohne sich zugleich der Realität ihrer Ideen und darum auch der realen Existenz Gottes bewußt zu seyn. Mit dem Glauben der Vernnnft an ihre Realität ist sonach der Glaube an die reale Existenz Gottes unmittelbar verbunden. Daher gehet auch die zum Bewußtseyn ihrer selbst gekommene Vernunft jedesmal unmittelbar und ohne weiteres von der realen Existenz Gottes als einer unläugbaren Thatsache aus, so wie sie jedesmal unmittelbar und ohne Umwege von ihrer Realität ausgeht, ohne sich erst als Vernunft zu demonstriren.

Der Glaube an Gott ist demnach ursprünglich schon in der Vernunft gegründet, und mit ihrem Selbstbewußtseyn ein und derselbe untheilbare Akt der Erkenntniß; denn die Vernunft kann sich als solche nicht bewußt seyn, ohne sich zugleich der Realität ihrer Ideen und darum der realen Existenz Gottes bewußt zu seyn, daher die Vernunft, wie sie zum Bewußtseyn, zur Erkenntniß ihrer selbst kommt, zugleich und unmittelbar auch zur Erkenntniß des Daseyns Gottes gelanget. Deshalb ist der wahrhaft Vernünftige zugleich der Religiöse; sein Blick ist stets nach Oben gerichtet, und in dem ganzen Universum, in der Natur und in der Geschichte, vernimmt er nur Gottes Schrift, nur das Wehen des göttlichen Geistes.

§. 32.

Der Glaube an Gott ist ursprünglich schon in der Vernunft gegründet und mit ihrem Selbstbewußtseyn ein und derselbe untheilbare Akt der Erkenntniß. Der Zweifel an Gottes Daseyn kann darum nie von der Vernunft ausgehen; „nur der Unvernünftige sagt in seinem Herzen: es ist kein Gott.“ Die Unvernunft aber ist in der Regel die Folge von der Unlauterkeit des Herzens. Wie die Reinheit von dem Herzen entweichet, verfinstert sich das Licht des Geistes; und der Sinn für das Göttliche

erlöschet, wenn die sinnliche Begierde die Oberhand gewinnt. Der Atheismus geht zuletzt von dem Herzen aus. Daher auch alle Belehrungsversuche fruchtlos sind, indem der Unglaube auf dem Ingrimme der Leidenschaft beruht. Mit Recht nennt man einen solchen Menschen einen Gottlosen; denn er hat sich lose von Gott, und Gott hat sich lose von ihm gemacht. Gott ist entwichen aus seinem Wissen, denn er hat das Organ für das Göttliche unterdrückt, unwirksam gemacht. Gott ist entwichen aus seinem Willen, denn nur sinnliche Begierden füllen sein Herz aus. Sein Geist und sein Herz sind getrennt von Gott, und Gott ist getrennt von ihm.

Gott, Freiheit, Tugend!
Dem Menschen ist aller Werth geraubt,
Wenn er nicht mehr an die drei Worte glaubt.

Zweiter Abschnitt.

Von der Erkenntniß Gottes.

§. 33.

Ueber den Ursprung der Erkenntniß von Gott sind die Meinungen der Philosophen getheilt, und stehen scharf, ja sogar feindselig einander gegenüber. Die Einen setzen den Erkenntnißgrund Gottes in die positive Offenbarung, die Andern in die Vernunft, — System des Supernaturalismus und des Rationalismus. Wie aber bei dem Kampfe entgegengesetzter Meinungen überhaupt, so scheint auch hier die Wahrheit in der Mitte zu liegen.

§. 34.

Es unterliegt keiner Einrede, daß die Erkenntniß der Dinge einzig nur auf ihrer Offenbarung beruhe. Der Sinn weiß nur in sofern um die endliche Welt, als diese

sich ihm kund giebt, offenbart. Und so hat auch die Vernunft nur in sofern ein Wissen um Gott, als Gott selbst der Vernunft Kunde nnd Zeugniß von sich giebt, sich ihr offenbart. Gott offenbart sich aber der Vernunft sowohl in ihr, als auch außer ihr, in der Natur und Geschichte. Darum es der Vernunft unabhängig von positiver Offenbarung möglich ist, um Gott zu wissen.

Mit dieser Ansicht steht auch das Christenthum im Einklange. „Was von Gott erkannt werden kann, schreibt Paulus an die Römer, liegt ihnen vor den Augen. Gott hat es ihnen sichtbar hingelegt; denn das Unsichtbare von ihm, seine ewige Macht und Gottheit, zeiget sich deutlich in jedem Geschöpfe der Welt, das er hervorgebracht, so daß man keine Entschuldigung haben kann. Sie erkannten also Gott, ehrten ihn aber nicht als Gott" u. s. w. Die regula fidei für die Theologie aber ist die heilige Schrift; darum auch eine nüchterne und auf Offenbarungsglauben gegründete Theologie nie, ohne unbiblisch zu seyn, die Behauptung aufstellen kann, daß es der Vernunft unabhängig von positiver Offenbarung unmöglich ist, Gott zu erkennen.

§. 35.

Man räumet ferner der Vernunft ein von positiver Offenbarung unabhängiges Wissen vom Guten und Bösen, von Recht und Unrecht ein, hält ihre Aussprüche darüber für das Gewisseste alles Wissens, und leget deßhalb der Vernunft in dieser Beziehung selbst den Namen Gewissen bei. „Die Heiden, sagt der Apostel, haben in sich selbst das Gesetz und zeigen, daß der Inhalt des Gesetzes in ihr Herz geschrieben sey, indem ihr Gewissen davon Kunde giebt." Das Gewissen aber weiset unmittelbar und von selbst auf einen höhern und überirdischen Gesetzgeber, Richter und Vergelter des Guten und Bösen, auf Gott hin, und ist selbst nur durch diese Beziehung begreiflich;

daher stammet die heilige Scheu und Ehrfurcht des Menschen vor seinem Gewissen, daher stehet der Mensch vor dem Richterstuhle desselben wie vor Gottes Tribunal. Man kann demnach unmöglich, ohne einen offenbaren Widerspruch zu begehen, einerseits sagen, daß die Vernunft unabhängig von positiver Offenbarung ein Wissen vom Guten und Bösen habe, und doch zugleich behaupten, daß es der Vernunft unmöglich sey, aus und durch sich selbst etwas über Gott zu offenbaren, um Gott zu wissen.

§. 36.

Wenn die Erkenntniß Gottes einzig und allein nur auf positiver Offenbarung beruhte, so würde folgen, daß die Idee von Gott erst von außen her zu der menschlichen Vernunft hinzukäme, mithin nicht etwas zu dem Wesen der Vernunft selbst Gehöriges, sondern ein ihr Außerwesentliches und Zufälliges wäre. Wie würde es sich aber dann mit dem prätendirten Vorzuge des Menschen vor dem vernunftlosen Thiere verhalten, da derselbe vor allem in das Bewußtseyn des Uebersinnlichen gesetzt wird? Staunen wir auch einen außerordentlichen Verstand in den Kunsttrieben der Thiere an, einer Ahnung desjenigen, der die Kunstfertigkeit in das Thier legte, einer Ahnung Gottes ist es nicht fähig. Gleich dem Leibe ist auch die Seele des Thieres niedergeworfen zur Anschauung der Erde; nur der Mensch ist aufrecht gestellt, und sein Blick allein ist himmelwärts gerichtet.

Wäre die Idee von Gott ein der Vernunft Außerwesentliches und Zufälliges, so würde auch die auf dieser Idee beruhende Religion eine blos zufällige Erscheinung in der Menschenwelt seyn, d. i. eine Erscheinung, welche in der Menschenwelt seyn, aber auch der Würde und des Wesens der Vernunft unbeschadet nicht seyn könnte, — eine Behauptung, zu der sich nicht leicht Jemand wird bekennen wollen.

§. 37.

Was dem vernunftlosen Geschöpfe in den verschiedenen Verhältnissen seines Lebens das Angemessene und Zweckmäßige ist, wird ihm in einem eigenen und zwar untrüglichen Organe offenbar, in dem Instinkte. Das ganze geistige Leben des Menschen aber beruht auf der Idee von Gott. Diese Idee giebt unserm Denken erst die allgemein gültige Richtung, weckt und befestigt erst unsere sittliche Denkweise, verbreitet Licht über unsere Lebensschicksale und gewährt uns vollkommene Beruhigung über dieselben. Würde nun die Idee Gottes dem Menschen in keinem eigenen Organe offenbar, oder wäre der menschliche Geist der Erkenntniß Gottes absolut unfähig, so würde der Mensch, die Krone der Schöpfung, hinter dem vernunftlosen Thiere zurückstehen, eine Verwahrlosung des Menschengeschlechtes, die mit der Idee des Schöpfers ganz unvereinbar ist.

§. 38.

Aber eben die positive Offenbarung, sagt man, ist es, durch welche diese Idee, diese Erkenntniß dem Menschen wird. Doch wie in der Körperwelt, so muß es auch in der Geisterwelt Berührungspunkte geben, wenn das eine in das andere übergehen, von ihm auf oder wahrgenommen werden soll. Wäre darum über Gott und göttliche Dinge in dem menschlichen Geiste ursprünglich nur Nacht und Finsterniß, so würde für immer gelten, was die Schrift sagt: Das Licht kam in die Welt, aber die Finsternisse haben es nicht aufgenommen. Es verhält sich mit dem Auge des Geistes, wie mit dem leiblichen Auge. Das leibliche Auge muß von innerem Lichte durchdrungen seyn oder organisches Licht in seinem Innern haben, wenn es das Licht außer sich auffassen soll. Wo das innere Licht dem Auge gänzlich mangelt, da ist alles Sehen unmöglich, aber nicht nur das Sehen, sondern auch das Ver-

stehen des Lichtes; der Blindgeborne versteht auch nicht, was über Licht und Farbe zu ihm geredet wird. Und so würde auch ein Geist, welchem ursprünglich das Licht der innern Offenbarung oder die Idee von Gott fehlte, nicht begreifen, was durch äußere Offenbarung über Gott und göttliche Dinge zu ihm gesprochen wird. In diesem Sinne sagt der Kirchenvater Augustin: durch bloße Worte kann nichts Intelligibles (Gott) zu unserer Erkenntniß gelangen; denn wie ein Wort, welches einen sinnlichen Gegenstand bezeichnet, für uns ohne Sinn bleibt, wenn wir nicht diesen Gegenstand (mittelst der Anschauung) kennen, so muß uns auch der intelligible Gegenstand (Gott) vorher im Geiste gegeben seyn, ehe wir das Wort, das ihn bezeichnet, fassen können.

§. 39.

Die positive Offenbarung kann wohl unter keine andere Categorie gestellt werden, als unter die der Erziehung; sie ist Erziehung des Menschengeschlechtes durch Gott. Die Erziehung ist aber nach Sokrates eben so sinniger als wahrer Rede eine geistige Geburtshülfe, welche aus dem dunklen Schooße des Geistes nur das entwickelt und herausholt, was ursprünglich schon, aber noch unentwickelt, in demselben niedergelegt ist. Die Erziehung wecket, belebet und entwickelt blos das in dem Geiste Vorhandene, und befördert das Wachsthum desselben, ohne aber selbst Neues hinzufügen zu können. Die positive Offenbarung ist darum ihrem Begriffe nach nicht sowohl gebend, als anregend und entwickelnd, und setzt deßhalb die Idee von Gott in uns schon voraus. Plato vergleichet die Vernunft mit einem Acker, besäet mit Gottes Wort, und nennt darum das Lernen ein Wiedererinnern. Wer die Vernunft unter dem Bilde einer leeren Tafel, die erst durch eine fremde Hand überschrieben werden muß, auffasset, macht sich einen falschen Begriff von ihr; wie

in dem Leibe, so entwickelt sich auch in dem Geiste alles von innen heraus, aus innerem Grunde; was von außen her zunimmt, gehört der sogenannten todten Natur an. Dieser innere Grund, dessen Entwicklung das geistige Leben ist, muß daher schon als ursprünglich gegeben vorausgesetzt werden, wenn die positive Offenbarung als Erziehung des Menschengeschlechts ihren Zweck erreichen soll.

§. 40.

Der Glaube endlich an eine positive Offenbarung darf kein blinder Glaube seyn; denn es sind auch falsche Propheten aufgestanden, die sich für Gesandte Gottes ausgaben und ihre Lehre vom Himmel datirten. Daher muß dem Glauben an eine positive Offenbarung jedesmal eine Untersuchung und Prüfung ihrer Göttlichkeit vorangehen. Die Untersuchung und Prüfung der Göttlichkeit einer Offenbarung aber ist ohne die Idee von Gott schlechthin unmöglich; daher diese Idee der positiven Offenbarung schon vorangehen muß, und deßhalb nicht erst aus ihr geschöpft werden kann.

§. 41.

Die Idee von Gott kann diesem gemäß nicht von außen her, d. i. auf dem Wege der positiven Offenbarung zu dem menschlichen Geiste hinzukommen; sie muß darum dem menschlichen Geiste selbst angehören. Die Organe der menschlichen Erkenntniß aber sind der Sinn, die Vernunft und der Verstand. Daß der Mensch nicht mittelst der Sinneswahrnehmung zu der Erkenntniß des göttlichen Wesens komme, daß der Sinn, das Organ für das endliche und veränderliche Leben der Dinge, nicht die Erkenntnißquelle des Ewigen und Unveränderlichen, nicht das Organ der Erkenntniß Gottes sey, darüber ist man allgemein einverstanden. Aber zu einer sehr verbreiteten Meinung ist es geworden, daß das göttliche Wesen nur

mittelst des Verstandes durch Schlüsse, welche von der Welt als der sichtbaren Wirkung Gottes ausgehen, erkannt werden könne.

§. 42.

Allerdings reget die Welt, d. i. die Natur und die Geschichte, die Idee von Gott in uns an; aber die Idee selbst vermag sie so wenig zu geben, als Lehre und Unterricht. Den Gott außer uns, sagt ein alter Weiser, finden wir nur durch den Gott in uns. Wer Gott nicht schon im Geiste hat, wird ihn in der Welt, in der Natur und Geschichte, weder suchen noch finden, was die Erfahrung aller Zeiten bestätiget. Wer die Idee von Gott in seinem Herzen erstickt hat, der sieht in der Natur nichts als ein Werk des Zufalls oder der blinden Nothwendigkeit, und in der Geschichte nichts als ein Gewebe menschlicher Willkühr, ja selbst menschlicher Arglist und Bosheit.

Es gehört ferner zu den Irrthümern des menschlichen Verstandes, wenn er dafür hält, durch die Wirkung über das Wesen ihrer Ursache, und darum durch die Welt über das Wesen Gottes aufgeklärt werden zu können. Da die Wirkung von ihrer Ursache abhängt und durch diese bedingt ist, so kann aus der Wirkung das Wesen der Ursache so wenig erkannt werden, daß vielmehr die Erkenntniß der Ursache jener ihrer Wirkung als nothwendige Bedingung vorangehen muß. Man ist allgemein darüber einverstanden, daß, um den Sinn eines Werkes zu verstehen, man zuvor den individuellen Geist seines Urhebers, seine Religion, Staatsverfassung, den Genius seiner Zeit, kurz alles, was nur immer ursächlichen Antheil an dem Werke hatte, erkannt haben müsse, und wer es nicht vermöge, ein Kunstwerk bis in den Geist des Künstlers zu verfolgen und in seinem Ursprunge aufzufassen, in das Heiligthum seines Sinnes und seiner Bedeutung auch nie eindringen werde. Und so ist auch die Welt ein verschlossenes Buch

und ihr Sinn und ihre Bedeutung verborgen, so lange uns das Wesen Gottes unenthüllt ist. Die Idee von Gott giebt uns erst den Schlüssel in die Hand, um das Räthsel der Welt zu lösen. Aus der Welt kann daher das Wesen Gottes so wenig erkannt werden, daß vielmehr die Erkenntniß Gottes jener der Welt als Bedingung vorangeht.

§. 43.

Wie Gott der Grund und die Bedingung alles Daseyns ist, so ist auch die Erkenntniß Gottes der Grund und die Bedingung aller andern Erkenntniß, und kann darum nicht erst von einer andern Erkenntniß abgeleitet werden. Von Gott ist demnach nur eine unmittelbare Erkenntniß und zwar durch die Vernunft möglich. Wie der Vernunft eine unmittelbare Erkenntniß Gottes möglich sey, ist dem begreiflich, welcher das Weseu der Vernunft erfaßt hat, die das Band zwischen Gott und dem Menschen ist, das Organ, in welchem und durch welches Gott dem Menschen Kunde und Zeugniß von sich giebt. Was nämlich Gott in Wahrheit und Wirklichkeit ist, die Idee davon ist ursprünglich schon in dem Wesen der Vernunft gegründet, welcher daher vermöge ihrer ursprünglichen Form die Erkenntniß Gottes wesentlich und natürlich ist. Wie aber dieses ursprüngliche Gegründetseyn der Idee Gottes in der Vernunft gerechtfertigt werden könne? Dies ist die wichtige Frage, welche mit der nach dem Ursprunge der Ideen zusammenfällt.

§. 44.

Verschieden sind die Ansichten der Philosophen über den Ursprung der Ideen. Plato, welcher sich zuerst über die Ideen aussprach, nahm sie als ursprünglich d. i. in und mit der Vernunft gegeben an. Die Vernunft ist nach Plato besäet mit Gottes Wort, und alles Lernen ein

Wiedererinnern. Plato's ausgezeichnetster Schüler, Aristoteles läugnete diese ursprüngliche Theilnahme der Vernunft an den göttlichen Ideen; er verglich die Vernunft mit einer unbeschriebenen Tafel. Seinem Beispiele folgten Epikur und die Stoiker mit dem Grundsatze: nichts ist in dem Verstande, was nicht zuvor in den Sinnen gewesen ist. Die römische Schule schloß sich dem Plato an, und die alexandrinischen Philosophen näherten sich theils der platonischen Ansicht, theils erkannten sie in der Vernunft blos einen Akt höherer Erleuchtung. So ist nach Philo nur durch unmittelbare Erleuchtung der Vernunft durch Gott ein Erkennen desselben möglich.

Im Mittelalter legte die Frage nach dem Ursprunge der Ideen den Grund zu dem langwierigen Kampfe der Nominalisten und der Realisten, wo es sich um die Entscheidung handelte, ob die Ideen oder Universalien vor, in oder nach den Dingen existiren. Die Realisten räumten den Universalien eine metaphysische, die Nominalisten eine logische, und die, welche zwischen beiden Parteien die Versöhnung stiften wollten, eine physische Existenz ein, und schlossen sich so den berühmtesten Philosophen des Alterthums, dem Plato, Aristoteles und Zeno an.

Derselbe Gegensatz der Ansichten wiederholte sich in der Philosophie der neuen Zeit. Während in Cartesius Philosophie die Lehre von den angegebenen Ideen eine Hauptrolle spielt, zu denen er besonders die Idee von Gott zählte, indem das Vollkommene nie von dem Unvollkommenen erfaßt werden könne, verwarf Locke alle angebornen Ideen; alle unsere Vorstellungen und Erkenntnisse haben nach ihm ihren Ursprung aus der Erfahrung. Dieser Empirismus des Locke legte den Grund zu Hume's Skepticism, und dieser zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. Nach Kant giebt es Erkenntnisse, die aus der Erfahrung entspringen, aber auch Erkenntnisse und Vor-

stellungen, welche von der Erfahrung unabhängig sind, und ihren Grund allein in der Natur des menschlichen Geistes haben. Schelling endlich behauptet mit Plato die ursprüngliche Theilnahme der Vernunft an den göttlichen Ideen, ja sogar ihre Identität, indem die Vernunft die Idee Gottes nicht so fast hat, als vielmehr diese Idee selbst ist.

§. 45.

Zunächst dürfte es keinem Zweifel unterliegen, daß der menschliche Geist im Besitze der Ideen vom Wahren, Guten und Schönen sey. Denn woher hätte wohl der wißbegierige Mensch sein Streben nach Wahrheit, der Künstler seine Ideale in seinen Kunstschöpfungen, und der handelnde Mensch sein höchstes Gut, wenn der menschliche Geist keine Idee vom Wahren, Guten und Schönen hätte? Es ist ferner ein allgemeiner Erfahrungssatz, daß auch der Ungebildete in seinem Urtheile über die Güte einer menschlichen Handlung mit dem Gebildeten übereinstimmt, daher in beiden ein gemeinsamer Maßstab seyn muß, wornach sie die Güte der Handlung bemessen, der kein anderer seyn kann, als die Idee des Guten. Der höher Gebildete aber befindet sich nicht blos im Besitze jener Ideen, sondern hat auch davon ein bestimmtes und deutliches Bewußtseyn, worin eben das besteht, was man philosophische Bildung nennt; so wie das Lebendigseyn dieser Ideen, ihr Uebergang ins Leben, in Gesinnungen und Handlungen, die eigentliche Lebensweisheit ausmacht. An diese Thatsache aber schließt sich die weitere Frage an, wie der menschliche Geist zu dem Besitze dieser Ideen gelange?

§. 46.

Sollen die Ideen vom Wahren, Guten und Schönen nicht bloße Gebilde der Phantasie seyn, ohne objective Bedeutung und Realität, wobei zugleich die Realität un-

serer Vernunft aufgeopfert und das Selbstbewußtseyn derselben der Lüge und Täuschung beschuldigt werden müßte, so sind nur zwei Wege möglich, auf welchen der menschliche Geist zu dem Besitze dieser Ideen gelangen kann. Die Ideen nämlich werden entweder von dem menschlichen Geiste in seinem Zeitleben erworben mittelst Abstraktion, oder sie sind ursprünglich schon in der menschlichen Vernunft gegründet.

Doch wir würden uns in unauflösbare Widersprüche verwickeln, wenn wir annehmen wollten, daß die Ideen erst mittelst Abstraktion von dem Geiste erworben werden müssen. — Nicht nur der Gebildete, auch der Ungebildete vermag in dem Augenblicke, wo ihm eine moralische Handlung zur Beurtheilung vorgelegt wird, über ihren sittlichen Werth zu entscheiden, daher er in dem Besitze der Idee des Guten seyn muß, indem nur diese der Maßstab einer solchen Beurtheilung seyn kann. Wie wäre aber dieser Besitz begreiflich, wenn der menschliche Geist nur auf dem mühsamen Wege der Abstraktion zu ihm gelangen könnte? Der Ungebildete entscheidet über den sittlichen Werth der ihm zur Beurtheilung vorgelegten Handlung, ohne aber über sein Urtheil Erklärung und Rechenschaft geben zu können. Wie wäre dies Letztere möglich, wenn die Idee des Guten Werk der Abstraktion, somit des Menschen eigenes Erzeugniß wäre? Ihm, dem Bildner der Idee, müßte dieselbe im deutlichen Bewußtseyn vorschweben, wodurch er zugleich in den Stand gesetzt wäre, über sein Urtheil Erklärung und Rechenschaft zu geben, was aber nicht der Fall ist. — Die Ideen des Wahren, Guten und Schönen können so wenig das Werk der Abstraktion seyn, daß sie vielmehr jeder konkreten Erkenntniß als nothwendige Bedingung vorangehen müssen. Man kann die Form eines Gegenstandes nur in sofern für schön erkennen, als man ihre Uebereinstimmung mit der Idee des Schönen erkennt; man kann die Hand-

lungsweise eines Menschen nur in sofern als gut erkennen, als man ihre Uebereinstimmuug mit der Idee des Guten erkennt. Die Erkenntniß des Wahren, Guten und Schönen in den einzelnen und besonderen Fällen setzt demnach die Ideen des Wahren, Guten und Schönen schon voraus, die darum nicht erst von den wahrgenommenen einzelnen Formen und Handlungen abstrahirt werden können.

§. 47.

Da die Ideen des Wahren, Guten und Schönen von dem menschlichen Geiste nicht erst mittelst Abstraktion erworben werden können, so müssen sie ursprünglich schon in demselben gegründet seyn. Treffend bemerkte Kant: „Ein jeder wird inne, daß, wenn ihm Jemand als Muster der Tugend vorgestellt wird, er doch immer das wahre Original blos in seinem eigenen Kopfe habe, womit er dieses angebliche Muster vergleicht und es blos darnach schätzt. Dies ist aber die Idee der Tugend, in Ansehung derer alle möglichen Gegenstände der Erfahrung zwar als Beispiele, aber nicht als Urbilder Dienste thun."

Die Ideen des Wahren, Guten und Schönen aber sind nur besondere Verzweigungen einer und derselben Idee, der Idee von Gott, in welcher sie wie in ihrem Mittelpunkte zusammenlaufen; denn Wahrheit, Güte und Schönheit sind, wie schon Plato bemerkte, in ewiger und untrennbarer Einheit, und dieses Wesen, in welchem Wahrheit, Güte und Schönheit in ewiger und untrennbarer Einheit bestehen, ist Gott. Sind nun die Ideen des Wahren, Guten und Schönen ursprünglich schon in dem menschlichen Geiste gegründet, so muß es um so mehr die Idee von Gott seyn, wovon jene nur die besondern Verzweigungen sind.

§. 48.

Darum ist auch die Idee von Gott das innerste und unveräußerliche Eigenthum unserer Vernunft, das wir

nicht verlieren können, ohne unsere Vernunft zu verlieren, nicht ersticken, ohne unsere Vernunft zu ersticken. Darum erwachet die Idee von Gott gleichzeitig mit der Vernunft und läutert oder trübet sich in dem Maße, in welchem die Vernunft entwickelt oder getrübet wird. Darum ist die Idee von Gott, wie die Vernunft, Eigenthum aller Menschen und wohnet in dem Ungebildeten, wie in dem Unterrichteten. Es gab noch kein Volk und kein Zeitalter, dem Gott und Religion unter irgend einer Form ganz fremd geblieben wären; nur sind die Vorstellungsarten von Gott bei Verschiedenen verschieden, was von den verschiedenen Graden der Entwicklung der menschlichen Vernunft abhängt. — Darum dringet sich auch die Idee von Gott unmittelbar mit einer Art von Nothwendigkeit unserm Bewußtseyn auf, wenn wir uns auf dem Schauplatze der großen und erhabenen Natur befinden, oder den Lauf der Weltbegebenheiten betrachten und dieselben eine Wendung nehmen sehen, welche außer dem Kreise aller menschlichen Berechnung liegt, und am Ende zu einem durchaus vernünftigen Zwecke und Resultate führt.

§. 49.

Diesem gemäß ist also begreiflich, wie der Vernunft eine unmittelbare Erkenntniß Gottes möglich sey: die Idee von Gott nämlich ist ursprünglich schon in der menschlichen Vernunft gegründet, welcher darum diese Erkenntniß vermöge ihrer ursprünglichen Form wesentlich und nothwendig ist. Daß aber die Idee, welche die Vernunft von Gott hat, mit dem Wesen Gottes auch wirklich übereinstimme und darum Wahrheit enthalte, kann um so weniger in Zweifel gezogen werden, als die Idee von Gott nicht menschlicher, sondern göttlicher Abkunft und deshalb von allem willkührlichen Denken, worin die menschlichen Irrthümer ihre reichhaltigste Quelle haben, ganz unabhängig ist.

Das wahre Ideale ist zugleich das wahre Reale, d. i. die Dinge sind so an sich beschaffen, wie sie der Geist seinen ursprünglichen Gesetzen gemäß denken muß, darum auch Gott so ist, wie ihn die Vernunft ihrer ursprünglichen Form gemäß vorstellen muß; denn die Gesetze des Erkennens entsprechen den Gesetzen des Seyns, die Form des Geistes ist angemessen der Natur und der Beschaffenheit der Dinge. Diese Uebereinstimmung kann zwar in der Philosophie nicht direkt bewiesen werden, indem sie die Bedingung alles Wissens ist, wohl aber indirekt aus der Ungereimtheit des Gegentheils. Wenn nämlich die Gesetze des Wissens mit den Gesetzen des Seyns nicht übereinstimmen, wenn die Form des Geistes der Natur und Beschaffenheit der Dinge nicht angemessen ist, so ist kein Wissen möglich. Dem menschlichen Geiste wohnet aber ein unwiderstehlicher Trieb nach Wissen und Wissenschaft ein, dessen Befriedigung ihm absolut unmöglich wäre. In dem Geiste gäbe es dann ein ewiges Bedürfniß, aber ohne Sättigung, einen Stachel der tiefsten Wißbegierde, aber ohne endlichen Frieden, und so wäre die Natur des menschlichen Geistes selbst ein lebendiger Widerspruch und die erste Lüge. — Stimmen die Gesetze des Wissens mit den Gesetzen des Seyns, die Form des Geistes mit der Natur und Beschaffenheit der Dinge nicht überein, so befindet sich der Geist über die Natur der Dinge in einem ewigen und unzerstörbaren Irrthume, und der Grund davon liegt in der Form des Geistes. Das Strebeziel des Geistes aber ist Wahrheit zu erkennen, was aus dem unauslöschbaren Durste desselben nach Wahrheit einleuchtet. Die Form des Geistes würde also mit dem Zwecke desselben in einem offenbaren Widerspruche stehen, und so wäre die Natur des menschlichen Geistes selbst lebendiger Widerspruch und Lüge.

§. 50.

Doch der Schluß von dem Nichtandersdenkenkönnen auf das Nichtandersseynkönnen, sagt man, ist in göttlichen Dingen ungültig, indem die Vernunft, ihre Gesetze und ihre ganze Einrichtung nur beliebige Formen sind, wie sie Gott, der nicht blos unendliche Macht- sondern auch unendliche Wahlvollkommenheit ist, aus freiem Wohlgefallen geschaffen und eingerichtet hat, und diese Wahlvollkommenheit Gottes jeden möglichen Maßstab ausschließet.

Es unterliegt keiner Einrede, daß in Gott nicht nur unendliche Macht- sondern auch unendliche Wahlvollkommenheit d. i. absolute Freiheit sey; denn Gott hat nichts über sich, von dem er abhängt, und nichts außer sich, wodurch er bedingt oder bestimmt wird. Aber die Freiheit, welche in Gott ist, darf nicht als ein bloßes Beliebungsvermögen gedacht werden, wie sie nach jener Ansicht aufgefaßt wird. Ein Gott, der beliebig handeln und darum Göttliches oder auch Ungöttliches wirken und vollbringen könnte, wäre doch wohl ein Unding. Die Freiheit in Gott ist zugleich Nothwendigkeit. Gott ist vermöge seiner eigenen Natur absolut gebunden, nur Göttliches zu wirken und zu vollbringen. Wenn es schon dem wahrhaft sittlichen Menschen nicht möglich ist, gegen sein Gewissen zu handeln, wenn derselbe zufolge innerer Nothwendigkeit nichts anders, als nur das Gute und Rechte wollen und vollbringen kann, und man eben darein den Vorzug seiner Sittlichkeit setzet, so kann um so weniger Gott, von dem Vernunft und Freiheit, Gesetz und Ordnung stammet, dem Ideale der Heiligkeit ein solches beliebiges Handeln zugeschrieben werden. Gott kann den Irrthum nicht wollen. Gott hätte aber den Irrthum wollen müssen, wenn die Ideen, die Gesetze und Erkenntnißweisen der Vernunft ganz beliebige und Gott unangemessene Formen wären.

§. 51.

Die Idee von Gott ist ursprünglich schon in der Vernunft gegründet, und stimmet mit dem Wesen Gottes um so unzweifelbarer zusammen, als sie nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs ist. Mit eigener Hand hat Gott seinen Namen in das menschliche Herz geschrieben, und Gott ist die ewige Wahrheit. Aber darum schwebet die Idee von Gott dem menschlichen Geiste nicht auch ursprünglich schon im deutlichen Bewußtseyn vor, so daß wir schon wie von Natur aus und ohne anderes Zuthun im Stande wären, darüber bestimmte und deutliche Erklärung und Rechenschaft zu geben. Zwar erwachet diese Idee in uns zum Bewußtseyn bei der Betrachtung der Natur und der Geschichte, ohne daß wir uns aber der Fülle des in ihr begriffenen Mannigfaltigen zugleich auch abgesondert bewußt sind, weshalb dieses Bewußtseyn die Einen Gefühl, die Andern Ahnung, die dritten Glaube nennen. Das Dunkel dieses Bewußtseyns muß durch die Selbstthätigkeit des Geistes erst aufgehellt und zum Lichte einer deutlichen und bestimmten Erkenntniß verklärt werden. Hiezu bedarf es aber der Einwirkung einer höher stehenden Intelligenz — der Erziehung.

§. 52.

Die Pflanze enthält zwar die Kraft ursprünglich schon in sich, aus dem dunklen Schooße des Samens das farben- und geruchreiche Gewebe der Blume zu entwickeln; doch diese Kraft in der Pflanze muß hiezu erst angeregt und geweckt werden durch segnende Einflüsse von Oben. Und so bedarf auch der menschliche Geist der Anregung und Erweckung durch höher stehende Intelligenzen, um den Inhalt der göttlichen Ideen, das in ihnen begriffene Mannigfaltige entwickeln und zum deutlichen und bestimmten Bewußtseyn bringen zu können. Ohne diese höhere Anregung und Erweckung verkümmert der mensch-

liche Geist in Individuen wie in ganzen Nationen gleich einer Blume, die ohne die begünstigenden Einflüsse des Lichtes und der Wärme schon im Keime erstickt. So sehen wir auch ganze Völkerstämme noch auf derselben Stufe des Aberglaubens stehen, wie vor Jahrhunderten, ohne einen Schritt vorwärts gethan zu haben: aber es fehlt ihnen die Verbindung mit jenen höhern Genien der Menschheit, welche die Sage unter dem Bilde der Götter und Halbgötter verewigt hat. Und es war eine durchaus verunglückte Idee der Geschichtschreiber der Menschheit, als habe sich das Menschengeschlecht durch sich selbst vom Instinkte zum Bewußtseyn, von der Thierheit zur Vernünftigkeit erhoben, welches Figment der Phantasie durch die Geschichte aller Zeiten widerlegt wird. Diese Erhebung war nur an der Hand höher stehender Intelligenzen möglich.

§. 53.

Zur Erklärung der anfänglichen Bildung des Menschlechtes nehmen Einige zu einem ursprünglich vernünftigen Urvolke ihre Zuflucht, von welchem die Anregung und Erweckung des Geistes der Menschheit, die Erziehung des Menschengeschlechts und mit ihr die religiöse, und durch diese alle höhere Cultur ausgegangen seyn soll, so daß die frühere Menschheit die Erzieherin und Lehrerin aller nachfolgenden war. Aber auch zugegeben, daß die frühere Menschheit auf einer höhern Stufe der Cultur stand als die nachfolgende, so bleibt doch die Annahme, daß von jener die anfängliche Cultur des Menschengeschlechtes ausgegangen sey, durchaus unzureichend, indem sie den ersten Anfang der Menschenbildung nicht erklärt, sondern die Erklärung nur weiter hinausschiebt. Als jene höher stehende Intelligenz, von deren Einwirkung der Geist des ursprünglichen Menschengeschlechtes seine erste Anregung, und die religiöse und durch diese alle höhere Cultur ihren ersten Anstoß erhalten hat, kann ver-

nünftiger Weise keine andere als Gott oder eine von Gott erleuchtete menschliche Intelligenz gedacht werden; denn sonst würde man die Cultur schon vor der Cultur setzen und so im Kreise erklären. Die ältesten und uns heiligen Urkunden sprechen von einem Umgange Gottes mit den Menschen. Die anfängliche Bildung des Menschengeschlechts, seine religiöse und durch diese alle höhere Cultur ist darum nur begreiflich aus einer Erziehung und Belehrung desselben durch Gott oder eine von Gott erleuchtete menschliche Intelligenz; und da dieses der Begriff der positiveu Offenbarung ist, so muß demnach an die Spitze der religiösen und durch diese aller höhern Cultur die positive Offenbarung gestellt werden.

§. 54.

Die positive Offenbarung ist sonach in der Vernunftwelt dasselbe, was die Sonne in der physischen Welt ist. Ohne die segnenden Einflüsse der Sonne würde die Erde kahl, finster und öde seyn, und so würde es auch ohne die Strahlen der göttlichen Offenbarung in der Vernunftwelt nicht zum Lichte der Erkenntniß von Gott und göttlichen Dingen gekommen seyn. Aber die Sonne überziehet trotz ihrer allbelebenden Wärme die Oberfläche der Erde nicht selbst mit dem Schmucke der Blumen, sondern sie reget nur den im Schooße der Erde befindlichen Samen an, daß er sich zur Blume entfalte; und so trägt auch die positive Offenbarung die Idee von Gott und göttlichen Dingen nicht erst in die menschliche Vernunft hinein: diese Idee ist ursprünglich schon in der Vernunft gegründet und darum der Vernunft wesentlich; durch die segenreichen Strahlen der Offenbarung aber wird die in der Vernunft gegründete Idee von Gott angeregt und die Vernunftkraft erwecket, daß sie den Inhalt dieser Idee, das in ihr begriffene Mannigfaltige entwickle und so in

dem Lichte einer klaren Erkenntniß wandle von Gott und göttlichen Dingen.

§. 55.

Vernunft und Offenbarung stehen daher in keinem feindlichen Gegensatze zu einander, wie Manche wähnen, welche in der Offenbarung eine Feindin der Vernunft und in der Vernunft eine Feindin der Offenbarung sehen. Vernunft und Offenbarung stehen vielmehr in einem dynamischen Verkehre, indem beide sich wechselseitig voraussetzen und nothwendig machen, wie in der Natur das erregbare und erregende Princip sich gegenseitig fordern und bedingen. Und die Vernunft hat nicht Ursache, sich ihrer Würde zu schämen; denn sie ist erfüllt mit dem Samen göttlicher Ideen, darum ihr vermöge ihrer ursprünglichen Form die Erkenntniß Gottes eben so wesentlich und eigenthümlich ist, wie Blüthen und Früchte dem Baume zufolge seiner Organisation wesentlich und natürlich sind. Die Vernunft hat aber auch nicht Ursache, mit vornehmer Miene auf die Offenbarung herabzusehen; denn ohne die Strahlen derselben würde in der Vernunftwelt ewig nur Dämmerung seyn, die Vernunft ewig nur Ahnungen, Gefühle, dunkle Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen haben. Zwar sind dem Baume zufolge seiner Organisation Blüthen und Früchte wesentlich und natürlich. Damit es aber zur wirklichen Entwicklung derselben komme, bedarf es der begünstigenden Einflüsse von Oben; und so würde auch der Baum der Erkenntniß ohne das Licht göttlicher Offenbarung als ein schmuckloses Reiser dastehen, ohne Blüthen und Früchte.

Dritter Abschnitt.

Von dem Wesen Gottes.

§. 56.

Gott ist aus und durch sich selbst, d. h. Gott hat nichts über sich, von dem er abhängt, er ist das Höchste; Gott hat nichts außer sich, wodurch er bedingt wird, er ist das Unbedingte; Gott hat nichts unter sich, worauf er beruhet, er ist der Urgrund selbst, beruhet auf sich selbst. Dieses ist der kurze Inbegriff der Idee, welche die Vernunft von Gott hat.

§. 57.

Durch den Ausdruck aber: Gott ist aus und durch sich selbst, soll nicht ein wirkliches Hervorgehen Gottes aus sich selbst angedeutet werden, indem sonst vorausgesetzt werden müßte, daß wirklich ein Zeitmoment war, in welchem Gott noch nicht gewesen ist; Gott füllet durch seine Gegenwart alle Zeit aus, Vergangenheit und Zukunft. Es soll durch diesen Ausdruck nur die Absolutheit, welche in Gott ist, der Grundcharakter Gottes bezeichnet werden.

§. 58.

Gott beruhet auf sich selbst; daher Gott zu seiner Wirklichkeit außer seiner Möglichkeit nichts mehr bedarf. Mit der Möglichkeit Gottes ist zugleich seine Wirklichkeit gesetzt; denn bedürfte Gott, um wirklich zu seyn, außer seiner Möglichkeit noch etwas anderes, so hätte Gott den Grund des Seyns außer sich, nämlich in dem, dessen er zur Wirklichkeit außer seiner Möglichkeit noch bedürfte; Gott beruhet aber auf sich selbst. Schon Leibnitz bemerkte: Gott hat den Vorzug, daß aus der Möglichkeit seines Wesens seine Wirklichkeit fließet.

§. 59.

Mit der Möglichkeit Gottes ist zugleich seine Wirklichkeit gesetzt, Möglichkeit und Wirklicheit sind in Gott eins. Die Möglichkeit einer Sache besteht in ihrer Gedenkbarkeit. Mit der Gedenkbarkeit Gottes ist daher zugleich dessen Seyn gesetzt, Gott existirt vermöge seiner Gedenkbarkeit. Dadurch wird keine neue Bestimmung von Gott ausgesprochen, sondern nur die erste entwickelt. Das Seyn Gottes vermöge seiner Gedenkbarkeit ist im Grunde eins mit dem Seyn Gottes aus und durch sich selbst, mit dem Grundcharakter des göttlichen Wesens.

§. 60.

Gedenkbarkeit und Existenz, Möglichkeit und Wirklichkeit sind in Gott eins. Alles demnach, was in Gott gedenkbar, möglich ist, ist in ihm zugleich auch wirklich, und außer dem, was in Gott wirklich ist, giebt es nichts mehr, was noch zu seiner Möglichkeit gehörte. Da alles in Gott Mögliche zugleich auch wirklich ist, so ist demnach Gott alles, was er möglicher Weise seyn kann, zugleich und auf einmal, es giebt in ihm kein Vorher und kein Nachher; die Begriffe der Entwicklung des Werdens, des Nacheinander haben in Beziehung auf Gott keinen Sinn und keine Bedeutung, alles ist in ihm in ewiger und unmittelbarer Gegenwart, von Gott gilt nur das Seyn im eigentlichen Sinne des Wortes. Sum, qui sum. Schon Plato sagte von Gott: aus dem göttlichen Seyn ist alle Vergangenheit und Zukunft ausgeschlossen; nie war Gott jünger als er ist, nie wird er älter werden, als er gegenwärtig ist.

§. 61.

Das Daseyn des lebendigen Gottes fasset darum keinen Grund in sich oder unter sich, aus dem er sich erst wie die Blume aus dem Samen entwickelt. Der persön-

liche und intelligente, d. h. der eigentliche und wahre Gott setzt kein unpersönliches und bewußtloses Wesen voraus, aus dem er erst hervorgeht und erst vollkommen sich entwickelt als persönliches Wesen, mit bewußter Weisheit und bewußter Güte. Denn Gott ist alles, was er möglicher Weise seyn kann, zugleich und auf einmal: in ihm findet keine Entwicklung, kein Werden, kein Nacheinander statt, in ihm ist alles in ewiger und unmittelbarer Gegenwart ewig wirklich. Möglichkeit und Wirklichkeit sind in Gott eins.

§. 62.

Aber gerade deshalb, sagt man, weil Gott aus und durch sich selbst ist, den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, ist in Gott nothwendig zu unterscheiden zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es Grund der Existenz ist. Und dieser Grund der Existenz ist kein bloßer Begriff, sondern etwas Reelles und Wirkliches, aber nicht Gott, sofern er existirt, selbst, sondern ein, zwar von ihm unabtrennliches, doch unterscheidbares Wesen, gleichsam das Irrationale, die Natur in Gott, vergleichbar dem Principe der Finsterniß, oder dem Keime im dunklen Schooße der Erde. Dieser dunkle Grund ist die Bedingung und die Grundlage der geistigen Entwicklung, das primum existens, aus dem Gott zum Bewußtseyn und zur Intelligenz sich entwickelt.

Doch mit dem Ausdrucke: aus und durch sich selbst seyn, den Grund seines Seyns in sich selbst haben, wird nur die Absolutheit in Gott bezeichnet, nicht aber ein wirkliches Hervorgehen Gottes aus sich selbst, wodurch in Gott das Princip des Werdens, der Proceß der Entwicklung verlegt, Gott einem entwickelnden Verlaufe, einem Schicksale unterworfen, und so die Idee von Gott in ihrer Wurzel angegriffen und vernichtet würde. Ein geborner und sich selbst gebärender Gott ist mit der Idee desselben absolut unvereinbar.

§. 63.

Alles, was Gott möglicher Weise seyn kann, ist er zugleich und auf einmal, von ihm ist alle Entwicklung und alles Werden ausgeschlossen. Daher giebt es in Gott nicht jetzt ein solches Seyn und nachher wieder ein anderes, nicht jetzt eine solche Form und nachher wieder eine andere, wie z. B. in der Pflanze, welche die Formen des Samens, der Blume und der Frucht wechselt. In Gott findet kein Wechsel, keine Veränderung statt; Gott ist über allem Wechsel erhaben, er ist der Unveränderliche. Die Unveränderlichkeit, sagt Plato, läßt sich von der vollkommensten Natur durchaus nicht trennen. Wie läßt es sich denken, daß das vollkommenste Wesen Veränderungen unterworfen sey? Ja es läßt sich nicht einmal mit der Natur desselben vereinigen, daß es sich selbst verändern, entweder vervollkommnen oder verschlimmern könne. Vervollkommnen kann es sich nicht, denn sonst wäre es eines Zuwachses von Vortrefflichkeit fähig und folglich nicht das vollkommenste Wesen; aber eben so wenig ist es denkbar, daß es sich verschlimmern könne, indem es keinem vernünftigen Wesen in den Sinn kommen kann, seine Vorzüge zerstören oder vermindern zu wollen.

§. 64.

In Gott findet kein Wechsel und keine Veränderung statt; Gott stehet darum auch über alle Zeit erhaben. Der Begriff der Zeit nämlich ist der Begriff der Aufeinanderfolge, und diese setzt ein Aufeinanderfolgendes voraus, ohne welches und außer welchem sie nichts Wirkliches ist; die Zeit beginnet darum nur mit dem Veränderlichen, und ist nur in dem Veränderlichen. Gott aber ist der Unveränderliche, von ihm ist aller Wechsel, und daher auch alle Zeit ausgeschlossen.

§. 65.

Von Gott ist alle Zeit ausgeschlossen, Gott hat kein Verhältniß zur Zeit. Gott lebet daher auch nicht auf und stirbt nicht ab, sondern ist ohne Anfang und ohne Ende; denn würde Gott anfangen zu seyn oder aufhören zu seyn, so würde er in einem nothwendigen Verhältnisse zur Zeit stehen. Gott ist ohne Anfang und ohne Ende; seine Dauer ist darum unendlich, durch kein Maß auszumessen: „ich häufe Zahl auf Zahl, um dich zu messen, jedoch umsonst.“ In der unendlichen Dauer aber kann der Tag nicht vom Jahre, das Jahr nicht vom Jahrhundert, und dieses nicht von dem Augenblicke unterschieden werden; denn das Eine hat zur Ewigkeit nicht mehr Verhältniß als das andere, das Eine wie das andere verschwindet im Vergleiche mit der Ewigkeit.

§. 66.

Gott ist diesem gemäß ein absolutes Wesen, und seinem Daseyn nach ewig und unveränderlich. Das Absolute schließet alle Zahl aus; denn es ist das Höchste, das Unbedingte, der Urgrund selbst. In der Idee des Absoluten liegt die Einheit als unabtrennbares Merkmal. Gott ist daher nur einer; die Einheit Gottes ist eine nothwendige Vernunftidee.

Diese Idee liegt selbst dem Polytheismus der Griechen zum Grunde; denn keiner der griechischen Götter erschöpfte in sich die Idee des göttlichen Wesens in seiner unergründlichen Tiefe und Fülle, keiner war Gott, sondern nur Ausdruck eines göttlichen Attributes. Daher hat schon der Kirchenvater Augustin in dem Gotte der heidnischen Philosophen nur einen Gott erkannt, der blos nach der Verschiedenheit seiner Wirkungen und Attribute verschiedene Namen erhielt. Im Himmel hieß er Jupiter, in der Luft Juno, im Meere Neptun, in der Hölle Pluto, in der Sonne Phöbus u. s. w. Diese ganze Gruppe

von Göttern und Göttinnen war aber derselbe Gott, dessen Mächte und Attribute nur so verschiedene Namen führten.

§. 67.

Gott ist ein absolutes Wesen, und seinem Daseyn nach ewig und unveränderlich. Nur in dem Absoluten aber, in dem Ewigen und Unveränderlichen ist wahrhaftes Seyn und wahrhafte Realität; darum nur in Gott wahrhaftes Seyn ist. Und allen Dingen außer Gott kommt nur in sofern ein wahrhaftes Seyn und eine wahrhafte Realität zu, als sie an dem Wesen Antheil nehmen, welches in Gott ist. Gott ist demnach das Urwesen aller Dinge; alles wahrhaft Seyende ist es nur durch seine Theilnahme an dem Wesen, welches in Gott ist.

§. 68.

Wahrhaftes Seyn und wahrhafte Realität ist in dem Wahren, in dem Guten und in dem Schönen, denen darum nur durch ihre Theilnahme an dem Wesen in Gott wahres Seyn und wahre Realität zukommt; außer Gott und ohne ihn d. i. ohne Theilnahme an seinem Wesen ist nur Schein und Lüge, keine Wahrheit, keine Güte, keine Schönheit. Gott ist daher das Urwesen alles Wahren, Guten und Schönen; er ist das Urwahre, Urgute, Urschöne. Schon Plato bemerkte: Wahrheit, Güte und Schönheit sind in ewiger und untrennbarer Einheit und diese Einheit ist Gott. Aus dieser sehen wir das Wahre, Gute und Schöne hervorgehen, je nachdem man sie aus dem intellektuellen, oder moralischen, oder ästhetischen Gesichtspunkte betrachtet.

§. 69.

Gott ist das Urwahre, das Urgute, das Urschöne. Das Wahre, Gute und Schöne ist daher in Gott nicht als

Prädikat, sondern als Substanz d. i. als das Wesen und das Ansich, welches dem Prädikate als Substrat zu Grunde liegt. Gott ist nicht wahr, sondern das Wesen und das Ansich alles Wahren oder die Wahrheit selbst. Gott ist nicht gut, sondern das Wesen und das Ansich alles Guten oder die Güte selbst; nicht schön, sondern die Schönheit selbst. Wie könnte auch Gott das Strebeziel alles Wissens, die Richtschnur alles Handelns und die Leuchte aller Kunst seyn, wenn er nicht die Wahrheit, die Güte und Schönheit selbst wäre?

§. 70.

Gott ist die Wahrheit, die Güte, die Schönheit. Wahrheit, Güte und Schönheit weiset unmittelbar und von selbst auf ein geistiges Wesen hin; denn die Wahrheit bezieht sich auf das Wissen, die Güte auf das Wollen, und die Schönheit auf das Bilden. Gott ist also ein Geist. Die Geistigkeit Gottes ist von der Idee desselben unzertrennlich, indem die Vernunft selbst ihren Grund in Gott hat.

§. 71.

Der Grundcharakter des Geistes ist Selbstbewußtseyn. Gott kommt daher nicht ein bloßes Seyn, sondern auch ein Wissen um sich zu. Ein Wesen mit Selbstbewußtseyn ist Person; Gott ist darum Persönlichkeit. Dagegen kann nicht eingewendet werden, daß Persönlichkeit Individualität, diese aber nicht ohne Schranke sey, indem in dem Individuum die Realitäten auf eine durchaus bestimmte, mithin beschränkte Weise sind, folglich auch in Gott, wenn er eine Persönlichkeit seyn sollte, eine Schranke gesetzt würde. Allerdings sind in Gott alle Realitäten auf eine durchaus bestimmte Weise da; aber die bestimmte Art und Weise, wie die Realitäten in Gott sind, ist eben die Verneinung aller Schranke, indem in Gott alle Realitäten auf eine unendlich vollkommene Weise sind.

§. 72.

Gott kömmt nicht ein bloßes Seyn, sondern auch ein Wissen um sich zu, denn er ist Intelligenz. Gott ist aber das Urwesen aller Dinge; das Wissen Gottes um sich ist daher zugleich ein Wissen um alle Dinge. Es ist dieses die göttliche Allwissenheit. Das Wissen Gottes um alle Dinge, die göttliche Allwissenheit, ist darum auch kein Forschen, sondern ein Schauen; denn Gott weiß um alle Dinge dadurch, daß er um sich weiß, das Wissen Gottes um alle Dinge ist mit dem göttlichen Selbstbewußtseyn eins.

§. 73.

Mit dem Seyn Gottes ist zugleich verbunden das Wissen Gottes um sich. Gott aber ist von Ewigkeit; darum ist auch das Wissen Gottes um sich ein Wissen von Ewigkeit. Mit dem Wissen Gottes um sich ist zugleich gesetzt das Wissen um alle Dinge; daher ist auch das Wissen Gottes um alle Dinge ein Wissen von Ewigkeit. Gott erkennt alle Dinge von Ewigkeit, um so mehr, da von Gott alle Zeit ausgeschlossen ist, mithin keine Erkenntniß in ihm als eine solche gedacht werden kann, die erst im Verlaufe der Zeit entstanden wäre, sondern als eine Erkenntniß von Ewigkeit. Diese Erkenntniß aller Dinge von Ewigkeit ist die göttliche Vorhersehung.

§. 74.

Die göttliche Vorhersehung scheint zwar mit der menschlichen Willensfreiheit unvereinbar zu seyn, und darum die eine, oder die andere aufgegeben werden zu müssen. Giebt es nämlich eine göttliche Vorhersehung, so sind auch die Handlungen der Menschen vorhergewußt; da aber die göttliche Erkenntniß untrüglich ist, so müssen die Handlungen der Menschen, wenn sie vorhergewußt sind, nothwendig erfolgen, sind darum auch vorherbe-

stimmt. Sind aber die menschlichen Handlungen vorherbestimmt, so können sie nicht frei seyn.

§. 75.

Doch die göttliche Vorhersehung ist keineswegs eine Vorherbestimmung. Der Menschenkenner, welcher den Charakter des andern durchschaut hat, vermag dessen Handlungen vorherzusehen, ohne daß aber Jemand diese seine Vorhersehung eine Vorherbestimmung nennen wird. Eben so schauet der Seher die Zukunft in der Gegenwart, ohne daß es Jemanden in den Sinn kommt, sein Schauen ein Vorherbestimmen des Zukünftigen zu nennen, wohl bewußt, daß dem Seher das Gesicht mangeln würde, wenn die künftige That nicht wäre, und ein anderes seyn würde, wenn die künftige That eine andere wäre. Und so kann auch die göttliche Vorhersehung keine Vorherbestimmung genannt werden; auch hier würde das Sehen ermangeln oder ein anderes seyn, wenn die künftige That nicht, oder eine andere wäre.

Die göttliche Erkenntniß ist an keine Schranken der Zeit gebunden, denn die Zeit hat kein Verhältniß zu Gott. In Gott giebt es keine Vergangenheit und keine Zukunft, sondern nur eine ewige, unmittelbare Gegenwart; daher auch das menschliche Handeln, das vergangene wie das zukünftige, Gott unmittelbar gegenwärtig ist. Das Vernehmen des Gegenwärtigen aber ist ein Schauen, und durch das Schauen wird nie das geschehene selbst nothwendig begründet und bestimmt; folglich auch nicht durch das göttliche Vorhersehen, welches ein Sehen im eigentlichen Sinne ist.

§. 76.

Gott ist Intelligenz. Die Attribute der Intelligenz aber sind Verstand und Wille. In Gott ist darum Verstand und in ihm ist Wille. In Gott ist Verstand. Gott erkennet das Wahre, Gute und Schöne im Allgemeinen,

wie im Besondern, aber unabhängig von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, nämlich in dem Lichte und durch das Licht der ewigen Wahrheit, Güte und Schönheit, die in Gott, oder vielmehr die er selbst ist. Die göttliche Erkenntniß ist darum kein Forschen, sondern ein Schauen; Gott erkennt alles Wahre, Gute und Schöne in sich selbst bleibend, d. i. sich selbst anschauend, indem alles Andere nur in sofern wahr, gut oder schön ist, als es an dem Wesen in Gott Antheil nimmt. Der göttliche Verstand ist ein anschauender Verstand, und das Charakteristische desselben Weisheit, welche eine unendliche ist sowohl nach Inhalt als Umfang der Erkenntniß.

§. 77.

In Gott als Intelligenz ist nicht nur Verstand, sondern auch Wille. Gott kann aber nur das ihm Gleiche und Verwandte wollen. Wie Gott die ewige Wahrheit, Güte und Schönheit selbst ist, so kann auch der göttliche Wille nur darauf gerichtet seyn, ein Reich der Wahrheit, Güte und Schönheit, ein Reich Gottes außer sich zu stiften.

Wie der Gegenstand, so muß auch der Antrieb des göttlichen Willens dem göttlichen Wesen gleichartig, mithin ein absoluter Antrieb seyn. Ein absoluter Antrieb heißt Liebe. Der Antrieb des göttlichen Willens ist also die Liebe. Der göttliche Wille ist auf das Wahre, Gute und Schöne gerichtet, und zwar blos darum, weil es wahr, gut, schön ist, oder aus Liebe. Von dem göttlichen Willen ist demnach aller Zug des Sinnlichen ausgeschlossen: der göttliche Wille ist ein heiliger Wille.

§. 78.

Zufolge der Heiligkeit seines Willens kann Gott an den guten Handlungen der Menschen nur Wohlgefallen, und an den bösen Handlungen derselben nur Mißfallen haben, welches göttliche Wohlgefallen und Mißfallen (Billigung

und Mißbilligung) dem Menschen durch die Stimme seines Gewissens verkündiget wird. In dem Bewußtseyn des göttlichen Wohlgefallens besteht des Menschen höchste Seligkeit, in dem Bewußtseyn des göttlichen Mißfallens des Menschen größte Verdammniß. Mit den guten Handlungen der Menschen ist daher Bewußtseyn göttlichen Wohlgefallens und mit ihm Seligkeit, und mit den bösen Handlungen Bewußtseyn göttlichen Mißfallens und mit ihm Verdammniß verbunden. Man fasset dieses unter dem Ausdrucke zusammen: Gott belohnet das Gute mit Seligkeit und bestrafet das Böse mit Verdammniß, und nennt es die göttliche Gerechtigkeit, welche darum eine unmittelbare Folge seiner Heiligkeit ist.

§. 79.

Der Antrieb des göttlichen Willens ist die Liebe. Der göttliche Wille erglühet aber von Liebe zum Guten vermöge seiner eigenen Naturvortrefflichkeit, daher ihm die Liebe zum Guten keine zufällige, sondern nothwendige Neigung ist. Diese Nothwendigkeit ist aber zugleich wieder mit Freiheit verbunden, denn die Liebe kennet keinen Zwang, sie ist eine in sich fröhliche und darum freie Neigung. Diese mit Nothwendigkeit innigst verbundene Freiheit giebt erst die höchste Selbstständigkeit des Willens. Der göttliche Wille ist daher der selbstständigste Wille.

§. 80.

In dem göttlichen Willen geht das Wollen nicht dem Vollbringen vorher, ist nicht getrennt von ihm und verschieden. Das göttliche Wollen ist zugleich ein Verwirklichen des Gewollten, der göttliche Entschluß zugleich That und Ausführung. Der göttliche Wille ist unendliche Machtvollkommenheit. Von Gott nämlich ist alle Zeit ausgeschlossen, darum in dem göttlichen Willen kein Vor und kein Nach, und deshalb das Wollen nicht

vor dem Vollbringen, sondern zugleich dasselbe ist. Das göttliche Wollen kann ferner nicht, wie das menschliche, als ein Bestreben gedacht werden, um ein Vorgestelltes erst wirklich zu machen, indem dieses von Endlichkeit und Beschränktheit in Gott zeugen würde, mithin nur als ein Wollen, welches zugleich ein Verwirklichen des Gewollten ist. Dei voluntas actio est, sagt der Kirchenvater Gregorius.

Zweiter Theil.

Von der Welt.

Erster Abschnitt.

Von der Schöpfung der Welt.

§. 81.

Die Wirklichkeit der Welt dringet sich dem Bewußtseyn mit einem Gefühle von Nothwendigkeit, als eine unläugbare Thatsache auf; daher auch an ihm alle Versuche, die Welt zu einem bloßen Niederschlage der Reflexion zu machen, alle Versuche des Idealismus scheitern. Worin aber die Welt ihren Grund habe? Darüber können, wenn wir die Epikurische Meinung, nach welcher die Welt durch einen zufälligen Zusammenstoß von Atomen entstanden seyn soll, als unphilosophisch ausschließen, nur zwei Ansichten aufgestellt werden. Man verleget entweder den Grund der Welt in die Welt selbst, oder außer ihr, in Gott.

§. 82.

Da in dem Seyn aus sich und durch sich der Grundcharakter Gottes besteht, so setzen diejenigen, welche der Welt ein Seyn aus sich und durch sich zuschreiben, sie mit Gott als eins. Darin besteht das System des Pantheismus. Nach dem Systeme des Pantheismus giebt

es keine von Gott verschiedene Welt, sondern Gott und die Welt sind eins. Alle Dinge sind nur modi des göttlichen Seyns, Positionen Gottes, wie die besondern Räume modi des unendlichen Raumes sind, indem es zu dem Wesen Gottes gehört, sich auf unendlich vielfache und mannigfaltige Weise zu setzen, gleichwie es der Sonne eigenthümlich ist, in einer zahllosen Menge von Lichtstrahlen zu leuchten.

§. 83.

Doch wenn die Welt mit Gott eins ist, so muß sie mit Gott ganz identischen, mithin ewigen und unveränderlichen Wesens seyn. Die Welt bietet aber das Schauspiel eines steten Entstehens und Vergehens dar, ist ein Inbegriff veränderlicher und vergänglicher Dinge. Wie wäre also diese Endlichkeit der Dinge bei der Identität der Welt mit Gott begreiflich? Wollte man erwiedern, daß die Endlichkeit der Welt nur scheinbar sey, so müßte man, da der Schein allgemein und nothwendig ist, den Grund davon in die Form des anschauenden Geistes verlegen; dann wäre aber der Geist selbst die erste Lüge.

Nicht die Dinge selbst, sagt man, sind modi des göttlichen Seyns, sondern die Qualitäten der Natur sind die ewigen und unvertilgbaren Positionen Gottes. Diese Positionen Gottes stehen in Beziehung zu einander, vermöge welcher sie sich verbinden und trennen, wodurch dann eine Welt endlicher d. i. entstehender und vergehender Dinge hervorgeht. Und diese Beziehung, in welcher die göttlichen Positionen zu einander stehen, soll von Gott unerschaffen, und daher die Dinge ohne positive Folge von Gott, bloße Scheinbilder seyn. — Allein wenn die Beziehung der göttlichen Positionen zu einander von Gott unbejaht ist, und es außer Gott nichts Reales mehr giebt, so muß diese Beziehung rein zufällig seyn. Der Zufall aber ist ein philosophisches Unding; auch wäre die Entstehungs-

weise der Dinge von der durch zufälligen Zusammenstoß von Atomen bei Epikur nicht wesentlich verschieden.

§. 84.

Die Welt kann nicht mit Gott als eins gesetzt und darum nicht als aus sich und durch sich selbst seyend begriffen werden. Die Welt kann ihre Erscheinung, ihr objektives Daseyn nicht durch sich selbst rechtfertigen, mithin nur durch Gott. Die Welt hat ihren Ursprung aus Gott. Wie aber die Welt aus Gott entsprungen sey, darüber bietet uns die Geschichte der Philosophie drei Ansichten dar. Die Welt ist aus Gott entsprungen entweder durch Abfall von ihm, oder durch Emanation aus ihm, oder durch Schöpfung durch ihn.

§. 85.

Nach der Lehre des Abfalls ist die Welt keine Position Gottes, indem sie sonst ganz gleichen und identischen Wesens mit Gott seyn müßte; sie ist aber auch keine Negation von Gott, indem sie dadurch zu einem wesenlosen Schattenbilde, zu einem nichtigen Scheinwesen herabsinken würde: sondern die Welt ist eine Privation von Gott, d. h. ein unvollkommenes Ebenbild Gottes, vergleichbar dem Lichte, welches durch Finsterniß getrübet ist. Da von dem Vollkommenen nichts Unvollkommenes stammen kann, so kann die Welt, als unvollkommenes Ebenbild Gottes, nicht unmittelbar von Gott kommen. Wie nun die Unvollkommenheit der moralischen Welt, das Böse, durch Trennung derselben von Gott, durch Abfall des menschlichen Willens von dem göttlichen entstanden ist, so ist auch die Welt, der Inbegriff aller endlichen Dinge, entstanden durch Trennung, durch Abfall von Gott. Eine Lehre, welche in der Offenbarung Johannis durch den Abfall der Engel von Gott, und in der griechischen Mythologie unter dem Symbole eines Krie-

ges der Titanen mit dem Vater der Götter vorgebildet seyn soll.

§. 86.

Doch wenn die Welt durch einen Abfall von Gott entstanden seyn soll, so mußte sie ursprünglich mit Gott eins und identisch gewesen seyn. Der Abfall der Welt von Gott war dann ein Abfall Gottes von sich selbst! — Und wie wäre ein Abfall der Welt von Gott möglich gewesen? Dieser Abfall, sagt man, war möglich zu Folge der Freiheit, welche ursprünglich der Welt zukam, zu seyn entweder in Gott, oder außer Gott. Doch die Freiheit der ursprünglich mit Gott identischen Welt hätte keine andere seyn können, als die, welche in Gott ist. Die Freiheit in Gott aber ist zugleich Nothwendigkeit. Gott kann vermöge seiner Freiheit nicht seyn entweder in sich, in seiner Göttlichkeit beharren, oder außer sich, aus seiner Göttlichkeit herausgehen, zur Ungöttlichkeit abfallen, sondern er ist ewig und absolut an seine Naturvortrefflichkeit gebunden. Und so wäre auch die ursprünglich mit Gott identische Welt ewig und absolut an die göttliche Lichtnatur gebunden gewesen.

§. 87.

Veranlassung zu der Emanationslehre gab das Bild des Lichtes und der Finsterniß. Das Licht nämlich verbreitet seine Strahlen bis auf eine gewisse Entfernung im Raume; wo die Wirkung des Lichtes aufhört, ist Finsterniß. Diese Erfahrung trug man auf das göttliche Lichtwesen über, ließ die Dinge aus Gott gleich den Strahlen aus der Sonne ausfließen, und bestimmte die Grade ihrer Vollkommenheit nach dem Verhältnisse ihrer Entfernung von dem Urlichte, von Gott. Nach der Emanationslehre ist die Welt aus Gott in aufeinanderfolgenden Ausströmungen hervorgegangen, von welchen jede

vorhergehende Emanation die Quelle der nachfolgenden war, so aber, daß in ihr, nach dem Verhältnisse ihrer Entfernung von Gott, die göttliche Vollkommenheit abnahm, und sich zuletzt in Privation verlor; daher auch die Materie die Kohle Gottes hieß.

§. 88.

Doch wenn die Welt durch Emanation aus Gott entstanden seyn soll, so muß in Gott Uebermaß seyn, denn nur beim Uebermaße findet ein Ueberfließen statt; in Gott aber ist weder Mangel noch Uebermaß, sondern das höchste Gleichgewicht, Ebenmaß. Und Gott muß ein durch successive Generationen — durch aufeinanderfolgende Ausströmungen — sich propagirendes Urwesen seyn; Gott aber ist eine in sich geschlossene Totalität, in welcher alles zugleich und auf einmal, in ewiger Wirklichkeit und unmittelbarer Gegenwart ist. — Die Welt ferner als emanirt aus Gott kann kein von Gott verschiedenes und abgesondertes Daseyn und Wesen haben, sondern die Welt ist in Gott und Gott in der Welt, die Welt ist die immanente Wirkung Gottes und Gott die immanente Ursache der Welt. Auf diesem Wege kehren wir aber zu dem Systeme des Pantheismus um. Die stufenweise Abnahme der göttlichen Vollkommenheit in der Welt bleibt unbegreiflich. Da ursprünglich, und nach dieser Theorie in Wahrheit, außer Gott nichts ist, so müßte der Grund dieser Abnahme in Gott liegen; aus Gott aber bleibt sie ewig unbegreiflich, indem die Verminderung oder Aufhebung seiner Vorzüge mit der Idee eines Vernunftwesens schlechthin unvereinbar ist.

§. 89.

Der Ursprung der Welt aus Gott kann diesem gemäß weder als Abfall noch als Emanation, mithin nur als freithätige Hervorbringung, als Schöpfung begriffen

werden; die Welt ist aus Gott durch Schöpfung entstanden.

Nach Plato bildete Gott die Welt aus einem formlosen Stoffe, der von Gott unerschaffen und von Ewigkeit her neben ihm da war, und zwar nach einem ewigen Weltideale, welches, als ursprünglich in der göttlichen Intelligenz vorhanden, Plato die intelligible Welt nannte.

Dadurch wird auf der einen Seite Gott auf die niedere Stufe eines Weltbildners herabgesetzt, und auf der andern Seite die Materie zu dem Range einer göttlichen Substanz erhoben, indem in dem aus und durch sich Seyn der Grundcharakter des göttlichen Wesens besteht. Doch an die Seite des intelligenten Gottes kann nicht noch ein materieller Gott gesetzt werden; Gott schließet alle Zahl aus. Die Schöpfung muß darum begriffen werden als eine Hervorbringung der Welt durch Gott nach der ganzen Fülle ihres Seyns, nicht nur ihrer Form, sondern auch ihrer Materie nach.

§. 90.

Die Schöpfung unterliegt aber selbst wieder verschiedenen Deutungen. Die Schöpfung kann gedeutet werden entweder als eine Hervorbringung der Welt durch Gott aus der Fülle seines Wesens, oder, da ursprünglich außer Gott nichts war, als eine Hervorbringung aus Nichts.

Gott, sagt man, ist nicht das schlechthin Allgemeine, sondern das Allgemeine in unendlicher Besonderung, in sich entfaltend den Reichthum innerer qualitativer Bestimmungen, die jedoch noch in absoluter Einheit in ihm begriffen sind. Gott ist das unendlich in sich Befassende und Einigende, in ewiger Klarheit an sich ausgleichend, was in der Wirklichkeit in Streit und Zwietracht, in unversöhnlichen Gegensätzen erscheint. Die Einheit in Gott ist aber keine in sich verschlossene, sondern im unendlichen Processe be-

griffen, um sich zu besondern, in concrete Bestimmungen auseinander zu treten, und das Besondere im unendlich Einzelnen in faktischer Wirklichkeit zu vollziehen, und dieses Einzelne, als ungenügend dem Allgemeinen und dem absoluten Reichthume desselben unangemessen, wieder mit sich als identisch zu setzen und dadurch aufzuheben. Durch dieses Auseinandertreten und Wiedervereinigen, durch dieses sich Oeffnen und Schließen vollzieht sich der unendliche Proceß der Schöpfung, aus dem alle Dinge stammen, und in den sie wieder zurückkehren.

§. 91.

Auf diese Weise wird in Gott der unendliche Proceß der Sichselbstverendlichung gesetzt; Gott aber ist das Unendliche. Mit dem Processe der ewigen Sichselbstverendlichung wird in Gott ein Wandel gesetzt; Wandel aber steht mit der Idee des Unwandelbaren, mit der Idee von Gott, in ewiger Einheit und wandelloser Vollendung zu seyn, was er zu seyn vermag, im geraden Widerspruche. — Die Kreatur kann nur als ein Seyn außer Gott, und die Weltschöpfung nur als die Schöpfung eines Seyenden außer Gott begriffen werden; hier aber wird sie als die Selbstgestaltung Gottes, als die Darstellung des Lebens, als der Lebenslauf des Absoluten aufgefaßt und so in ihrem Begriffe aufgehoben. Soll darum der Begriff der Schöpfung nicht aufgehoben, und in Gott Sichselbstverendlichung und damit Wandel und Widerspruch gesetzt werden, so kann die Schöpfung nicht als Hervorbringung der Welt aus der Fülle des göttlichen Wesens, mithin, da ursprünglich außer Gott nichts war, nur als Hervorbringung aus Nichts gedacht werden.

§. 92.

Schon Xenophanes stellte den Satz auf: aus Nichts wird Nichts. Doch der Sinn dieses Satzes ist nicht, daß

nichts ohne vorräthigen Stoff hervorgebracht werden könnte, wobei die Frage entstünde, woher dieser vorräthige Stoff selbst? Wenn nichts ohne vorräthigen Stoff entstehen könnte, so setzte dieser selbst wieder einen andern vorräthigen Stoff, und dieser wieder einen andern voraus, so daß wir uns ins Ungereimte verlieren würden. Sollte aber dieser vorräthige Stoff unerschaffen seyn und aus sich selbst, so kehren wir zur platonischen Ansicht zurück, bei welcher der Weltschöpfer verloren geht. Der Sinn des Satzes: aus Nichts wird Nichts, ist kein anderer, als daß alles, was zu seyn anfangen soll, einen hinreichenden Grund haben müsse. Der hinreichende Grund der Welt aber ist das göttliche Denken.

§. 93.

Alles Hervorbringen ist das Verwirklichen eines Gedanken, die Realisirung einer Idee. Wir staunen den olympischen Jupiter an, hervorgebracht von Phidias; es ist aber die Idee der göttlichen Macht und Majestät, welche Phidias in seinem Jupiter verwirklichte. Das göttliche Hervorbringen ist aber nicht gleich dem menschlichen. Das menschliche Hervorbringen ist an die Bedingung der Zeit gebunden; der menschliche Künstler erfasset zuerst die Idee, und bringt dann nach der erfaßten Idee sein Werk hervor. Von Gott dagegen ist alle Zeit ausgeschlossen. Das göttliche Denken geht darum dem Verwirklichen des Gedachten nicht vorher, sondern ist zugleich ein Verwirklichen des Gedachten, das göttliche Denken ist zugleich ein Schaffen. Ein Sinnbild hievon gab uns die griechische Mythologie in ihrer Minerva, die sie in voller Rüstung aus dem Haupte des Jupiter hervorgehen ließ. In der heiligen Schrift wird die Schöpfung durch eine lebendige Rede vorgestellt; die Rede aber ist Ausdruck des Denkens, wie das Denken innere Rede, Rede des Geistes mit sich ist.

§. 94.

Die Schöpfung aus Nichts ist also aus dem göttlichen Denken begreiflich, als welches zugleich ein Schaffen ist. Die Ideen Gottes sind nicht, wie die der Menschen, bloße Gedankendinge, bloß ideal, sondern zugleich real, wirkliche Dinge. Die Welt göttlicher Ideen, intelligible Welt, ist zugleich eine Welt wirklicher Dinge; das göttliche Denken ist zugleich ein Schaffen. Darum weiset auch die Welt einen Codex der herrlichsten Gesetze in sich auf, ein Reich ausgesprochener Ideen. Kant sieht mit Plato in der Welt deutliche Beweise ihres Ursprunges aus Ideen. Ein Gewächs, ein Thier, die regelmäßige Anordnung des Weltbaues zeigen deutlich, sagt Kant, daß sie nur nach Ideen möglich und daß Ideen die ursprünglichen Ursachen der Dinge seyen. Die Natur, sagt Schelling, ist die allgemeine Geburt der Ideen, sie ist die Enthüllerin göttlicher Gedanken, eine Sammlung der höchsten Begriffe, daher die hohe Sinnigkeit ihrer Werke.

§. 95.

Die Welt ist aus Gott durch Schöpfung entstanden, und die Schöpfung ist eine Hervorbringung aus Nichts. Die Welt stehet daher zu Gott in einem durchaus kreatürlichen Verhältnisse, d. h. sie trägt ihm die ganze Fülle ihres Seyns, ihre Form und ihre Materie zu Lehen.

Der Schöpfungsakt aber kann nur als eine Handlung vor aller Zeit begriffen werden. Die Schöpfung ist nämlich aus dem göttlichen Denken begreiflich, als welches zugleich ein Schaffen ist. In Gott aber hat nichts angefangen zu seyn. Der göttliche Denkakt kann darum nicht als eine Handlung begriffen werden, die erst im Verlaufe der Zeit geschehen wäre, sondern als eine Handlung vor aller Zeit. Der göttliche Denkakt aber ist zugleich Schöpfungsakt, die Gedanken Gottes sind zugleich wirkliche Dinge; daher auch der Schöpfungsakt nicht als

eine Handlung, die in die Zeit gefallen wäre, begriffen werden kann, sondern als eine Handlung von aller Zeit. Wie hätte auch die Schöpfung in die Zeit fallen können, da mit ihr erst die Zeit beginnt? Bevor es eine Welt d. i. veränderliche Dinge gab, konnte es auch noch keine Zeit geben; denn die Zeit ist nur in und mit dem Veränderlichen.

§. 96.

So wie in Gott nichts anfängt zu seyn, kann in ihm auch nichts aufhören zu seyn, zur Vergangenheit werden. In ihm ist alles in ewiger unmittelbarer Gegenwart. Der göttliche Denkakt kann darum nicht als eine Handlung gedacht werden, die zur Vergangenheit werden könnte, sondern als eine immer andauernde, allgegenwärtig bleibende Handlung. Der göttliche Denkakt ist aber zugleich Schöpfungsakt, daher auch die Schöpfung als eine immerwährende, allgegenwärtig bleibende, nie erlöschende Handlung begriffen werden muß.

§. 97.

Ueber den Zweck der Weltschöpfung bestehen verschiedene Ansichten. Nicht ungewöhnlich ist die Meinung, als habe Gott die Welt zu dem Zwecke erschaffen, um sich in seinen Werken als in einem Spiegel zu erkennen; denn wie die Vernunft zu dem Bewußtseyn der ihr eingebornen Ideen nur durch die Betrachtung ihrer Gegenbilder außer ihr gelangen könne, so bedürfe auch Gott zur Erkenntniß und zum Bewußtseyn seiner selbst einer Weltanschauung. Dieses heißt aber die göttliche Erkenntniß von den Bedingungen abhängig machen, an welche die menschliche Erkenntniß gebunden ist, und darum von Gott eine unwürdige Rede führen. — Nach Andern hat Gott die Welt geschaffen, um das außer sich, im abgesonderten und selbstständigen Daseyn zu erblicken, was wir ursprünglich nur

in ihm unselbstständig beisammen seyend denken müssen. Dieses heißt in Gott die Lust einer kleinen Seele legen.

§. 98.

Gott bedarf nichts außer sich, er genüget sich selbst, darum er auch der Allselige ist. Gott bedarf daher auch keiner Welt. Die Welt ist deshalb nicht wegen Gott, mithin ihrer selbst wegen da, und dieses um so mehr, indem der Antrieb alles göttlichen Handelns die Liebe ist; die Liebe aber wirket unbedingt, die Sache der Sache selbst wegen. Der Zweck der Weltschöpfung ist darum auch nicht die Verherrlichung Gottes in der Welt, vielmehr die Verherrlichung der Welt selbst, dadurch nämlich, daß Gott sie zu seinem Ebenbilde schuf, indem Gott nichts von sich Verschiedenes setzen kann. Die Welt ist ihrer selbst wegen da, und damit eine Menge unnützer Fragen um die Welt beseitiget.

§. 99.

Die wirkliche Welt und die Kunstwelt sehen wir also in dem Merkmale miteinander übereinkommen, daß beide absolute Erscheinungen sind, d. h. ihrer selbst wegen vorhanden. Das Kunstwerk entspringt aus einem unwiderstehlichen Andrange des Genies, welches, unabhängig von Absicht und Endzweck schaffend, durch die Hervorbringung desselben nur einen unwiderstehlichen Trieb befriedigt; darum das Kunstwerk keinen Zweck außer sich hat, zu dessen Realisirung es als Mittel hervorgebracht ist, sondern seiner selbst wegen da ist. Die Welt verdanket ihr Daseyn der göttlichen Liebe, die Liebe aber wirkt unbedingt und die Sache der Sache selbst wegen; daher auch die Welt nicht in Beziehung auf einen Zweck, sondern an sich selbst betrachtet werden muß, um in der Wahrheit ihres Seyns erkannt und verstanden zu werden.

Zweiter Abschnitt.

Von der Erhaltung und Regierung der Welt.

§. 100.

Die Welt kann ihr objektives Daseyn nicht durch sich selbst rechtfertigen, sondern nur durch Gott. Die Welt ist aus Gott entsprungen durch Schöpfung aus Nichts, und diese ist aus dem göttlichen Denken begreiflich, als welches zugleich ein Schaffen ist. Keine göttliche Handlung aber kann erlöschen, der göttliche Denkakt also nie zur Vergangenheit werden. Der göttliche Denkakt ist zugleich Schöpfungsakt, und darum die Weltschöpfung eine immerwährende, allgegenwärtig bleibende Handlung, eine Handlung, die in jedem ungetheilten Zeitmomente sich wieder erneuert. Wer demnach das Ende der Welt bestimmen möchte, könnte sich auf seine Weise in dem Falle des Landmannes befinden, der an einen tiefen Strom kommend ihn nur vom Regen angeschwellt meint und wartet, bis er ablaufen wird.

Rusticus exspectat, dum defluat amnis, at ille
Labitur et labetur in omne volubilis aevum.

„Er stützte die Erde auf ihre Grundvesten; nicht wanket sie ewig und immerdar.“

§. 101.

Die Weltschöpfung ist eine immerwährende, allgegenwärtig bleibende Handlung, die in jedem ungetheilten Zeitmomente sich wieder erneuert. Das Bestehen der Welt ist darum nicht der ruhige Fortbestand eines Seyenden, eines Gewordenen, sondern ein stetes Werden von Neuem wieder. Die Welt bestehet dadurch, daß sie in jedem ungetheilten Zeitmomente wiedergeschaffen, von Neuem wieder wird; das Bestehen der Welt beruhet auf

einer fortwährenden Schöpfung. Ein anschauliches Beispiel davon giebt uns das Bestehen des Organismus. Der Organismus besteht dadurch, daß er stets wiedererneuert, reproducirt wird, und nur durch fortwährende Reproduktion vermag er sich in seinem Daseyn zu erhalten. Sein Bestehen ist kein ruhiger Fortbestand eines Seyenden, sondern ein stetes Werden von Neuem.

§. 102.

Keine Ansicht der Welt ist darum unangemessener, als die unter dem Bilde eines Kunstwerkes. Wie nämlich das Kunstwerk, wenn es vollendet ist, ein von dem Geiste des Künstlers unabhängiges Daseyn behauptet, so soll nach dieser Ansicht auch die Welt, nachdem sie aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen, in sich und durch sich selbst bestehen, als ein von Gott getrennter und von ihm unabhängiger Organismus. In dieser Weltansicht spucken noch die alten epicurischen Götter, die sich um die Erhaltung der Welt so wenig bekümmerten, als sie ihrer Schöpfung gedachten. Die Welt ist durch unauflösliche Bande an Gott gekettet, denn das Bestehen der Welt beruht auf einer fortwährenden Schöpfung; die Schöpfung aber ist eine göttliche Handlung, daher die Welt durch Gott in ihrem Daseyn getragen wird. „Gott zieht seinen Odem zurück, und die Dinge zerfallen in Nichts."

§. 103.

Das Bestehen der Welt beruhet auf einer fortwährenden Schöpfung. Von dem Bestehen der Welt ist darum ein ewiger Wechsel von Entstehen und Vergehen unzertrennlich. Auch dieses schauen wir in dem Beispiele des Organismus, dessen Bestehen auf einer fortwährenden Reproduktion beruht, daher Vergehen und Entstehen in ihm unaufhörlich miteinander abwechseln. Heraklit

vergleichet die Welt mit einem lebenden, sich nach einer gewissen Ordnung entzündenden und verlöschenden Feuer. Vergehen und Entstehen, beide gehören also nothwendig zur Welt; und ist das Vergehen ein Uebel, so ist dieses nothwendig in die Weltschöpfung verflochten. Aber das Vergehen ist keine Vernichtung; es giebt keinen absoluten Tod. Das Vergehen ist nur der Uebergang zu neuem Daseyn und Leben; es besteht in der Welt ein ewiger Wechsel von Vergehen und Entstehen.

§. 104.

Von dem Bestehen der Welt ist ein steter Wechsel von Vergehen und Entstehen unzertrennlich, und damit ein steter Wechsel von Ereignissen und Begebenheiten, ein stetes Geschehen. Die Welt hat darum nicht nur eine Geschichte, sondern ist ihrem ganzen Seyn nach in Geschichte aufgelöst. Es ist nämlich kein stehendes Seyn, d. i. keine unwandelbare Dauer, was der Welt zukommt. Ihr Seyn ist aufgelöst in eine ewige Fluktuation von Entstehen und Vergehen, von Seyn und Nichtseyn, von Tod und Wiedergeburt, womit ein ununterbrochener Strom abwechselnder Ereignisse und Begebenheiten nothwendig verbunden ist.

§. 105.

Die Welt ist ihrem Seyn nach in Geschichte aufgelöst; es ist ein ununterbrochener Strom von Ereignissen und Begebenheiten, welche in der Welt miteinander abwechseln. Dieser Strom von Ereignissen und Begebenheiten aber ist in die sich stets wiedererneuernde Schöpfung verschlungen und hat darum, wie diese, seine Quelle in Gott. Und worin sollten auch die Weltbegebenheiten ihren Grund haben, wenn nicht in dem ewig wirksamen Urgrunde aller Dinge, in Gott? In dem dunklen Gefühle dieser Wahrheit setzte die griechische Mythologie an die Stelle der

Naturkräfte — der schaffenden Ideen — die Götter selbst; die Naturkräfte waren den Griechen selbst Götter.

§. 106.

Alles Geschehen in der Welt, alles Weltereigniß hat seinen Grund in Gott. Gott aber ist die absolute Intelligenz. Alles, was geschieht, hat darum seinen Grund in der absoluten Intelligenz. Die Attribute der Intelligenz sind Verstand und Wille. Alles in der Welt erfolgt daher mit göttlichen Wissen und mit göttlichen Willen. Nichts in der Welt also geschieht zufällig, noch mit blinder bewußtloser Nothwendigkeit, sondern alles erfolget mit göttlichen Wissen und Willen. Zwar entwickeln sich die Weltbegebenheiten mit Nothwendigkeit auseinander; diese Nothwendigkeit aber ist keine blinde und bewußtlose, sondern wurzelt in der göttlichen Freiheit und Intelligenz, und ist Ausdruck des göttlichen Wissens und Willens.

§. 107.

Alle Weltereignisse erfolgen mit göttlichen Wissen und Willen. Der göttliche Wille kann aber vermöge seiner eigenen Naturvortrefflichkeit nur auf das Wahre, Gute und Schöne gehen, nur darauf gerichtet sey, ein Reich der Wahrheit, Güte und Schönheit, ein Reich Gottes in der Welt zu gründen. Die Weltereignisse, als welche von dem göttlichen Wissen und Willen abhängen, haben daher zugleich wieder eine höhere Beziehung, sind zugleich Werkzeuge und Mittel zur Realisirung eines ewigen Weltplanes, welcher auf die Begründung eines Reiches der Wahrheit, Güte und Schönheit, eines Reiches Gottes in der Welt gerichtet ist.

§. 108.

Die Aufnahme der Weltereignisse in den ewigen Weltplan, die Verbindung derselben mit ihm als Werkzeuge

und Mittel setzt aber eine unendliche Weisheit voraus. Diese unendliche Weisheit, welche die Weltereignisse mit dem ewigen Weltplane in Verbindung und Einklang bringt, führt den Namen göttliche Vorsehung. In der Welt waltet also eine göttliche Vorsehung, d. i. ein unendlicher Verstand, welcher alle Weltereignisse mit dem ewigen Weltplane in Verbindung setzt, und sich ihrer als Werkzeuge und Mittel bedient zur Begründung eines Reiches Gottes in der Welt.

§. 109.

Die physische Weltordnung stehet darum in der engsten Beziehung zu der geistigen. Und die Ordnung und Aufeinanderfolge der Weltbegebenheiten ist keine blos mechanische, d. i. keine solche, welche blos nach physischen Gesetzen geschieht, sondern zugleich auch angemessen dem göttlichen Willensschlusse, welcher darauf geht, durch sie ein Reich Gottes in der Welt zu gründen. Schon Leibnitz stellte die Behauptung auf, daß zwischen der physischen und der moralischen Weltordnung, oder zwischen dem Reiche der Natur und dem moralischen Reiche der Gnade eine Harmonie bestehe, — daß die Gesetze und Ereignisse der Natur mit den Gesetzen und Ereignissen der sittlichen Welt in Verbindung und Einklang seyen; — daß die Erde zerstört oder wieder hergestellt werde, je nachdem die Regierung der Geisterwelt es erfordere, daß Einige bestraft oder belohnt werden.

§. 110.

Aber nicht nur die Ereignisse in der physischen Welt, sondern auch die in der Menschenwelt stehen unter der Leitung einer höhern Vorsehung. Ein Reich Gottes nämlich kann nur in einer Welt vernünftiger Wesen, mithin auf Erde nur in der Menschenwelt gegründet werden; darum die Ereignisse in der Menschenwelt um so mehr in dem

ewigen Weltplane aufgenommen seyn müssen, als Werkzeuge und Mittel zur Verwirklichung des göttlichen Willensschlusses. Man unterscheidet aber in dem Menschenleben ein Zweifaches, ein Nothwendiges und ein Freies: ein Nothwendiges, nämlich die Schicksale der Menschen, und ein Freies, d. i. die Thaten und Handlungen derselben.

§. 111.

Daß die Schicksale der Menschen nicht der Menschen eigenes Werk sind, sondern von einer höhern Macht abhängen, unterliegt keinem Zweifel. Die Schicksale der Menschen nämlich entwickeln sich aus den Verhältnissen ihrer Geburt, ihres Geschlechtes, ihrer körperlichen und geistigen Anlagen, aus Zeitumständen, Glückumständen u. s. w. Dieses sind aber Elemente, welche von aller Freiheit und Selbstthätigkeit der Menschen ganz unabhängig sind, und nur als Wirkungen einer höhern Macht und Anordnung begriffen werden können. Der göttliche Wille aber ist vermöge seiner Naturvortrefflichkeit nur auf die Begründung eines Reiches Gottes, eines Reiches der Wahrheit, Güte und Schönheit in der Menschenwelt gerichtet; darum auch die von seiner Anordnung abhängigen Schicksale der Menschen in den göttlichen Willensschluß als Werkzeuge und Mittel zur Begründung dieser höhern Ordnung der Dinge aufgenommen seyn müssen, wovon auch die Geschichte deutliche Belege aufweiset in der Wendung des Laufes der Weltbegebenheiten, wenn es der Zertrümmerung eines Reiches der Finsterniß und des Aberglaubens gilt, oder der Begründung eines Reiches der Wissenschaft, Religion und Kunst.

§. 112.

Die Schicksale der Menschen sind in den ewigen Weltplan aufgenommen als Mittel und Werkzeuge zur Begründung einer höhern Ordnung der Dinge, eines Reiches

Gottes in der Menschenwelt. Diese Begründung darf aber nicht auf Kosten der Freiheit des menschlichen Willens geschehen, indem in ihr die Bedingung aller Religion und Sittlichkeit und alles Werthes der menschlichen Handlungen liegt; sie muß darum mit Aufrechthaltung der Freiheit der menschlichen Handlungen geschehen. Dieses ist aber nur dadurch möglich, daß die freien Handlungen der Menschen selbst in den göttlichen Weltplan aufgenommen sind, um zur Verwirklichung desselben der Vorsehung als Mittel zu dienen. Wie aber die menschlichen Handlungen frei seyn können und doch zugleich wieder Werkzeuge und Mittel der Vorsehung zur Realisirung ihres ewigen Weltplanes?

§. 113.

Um die Möglichkeit hievon einzusehen, muß man in dem menschlichen Handeln selbst wieder unterscheiden, was von des Menschen Freiheit und Selbstthätigkeit abhängig, und was von des Menschen Freiheit und Selbstthätigkeit unabhängig ist. Der Mensch ist der freie und ganz ungezwungene Urheber aller seiner Thaten und Handlungen; alle gute und böse That stammet aus des Menschen freiem Willen. Aber nur des Menschen Handlung ist frei, von seinem Willen abhängig. Der Erfolg der menschlichen Handlung dagegen, ihre Wirkung, ist von des Menschen Freiheit und Macht ganz unabhängig. Zeuge davon ist die Geschichte. Wie selten entspricht der Erfolg einer Handlung bei aller klugen Berechnung der Umstände und wahrscheinlichen Fälle der Absicht des Handelnden? Und wie oft hat die Handlung eines Menschen den seiner Absicht gerade entgegengesetzten Erfolg?

Was auch immer beginnt der Sterbliche, nimmer erkennt er,
Ob zum glücklichen Ziel oder zum Unglück es führt.
Gutes schaffet er oft, wenn Schlimmes er wähnet zu schaffen,
Und was Glück ihm verhieß, endet in Kummer und Noth.

Theognis.

§. 114.

Nur die Handlung des Menschen ist frei, unfrei aber ist der Erfolg der menschlichen Handlung. Dieser hängt von den Fügungen einer höhern, einer göttlichen Macht ab. Darum sehen wir auch, wenn wir den Verlauf der Geschichte mit unbefangenem Auge verfolgen, Handlungen und Begebenheiten, welche ganz unabhängig von einander schienen, ja sogar sich feindlich begegneten, am Ende jedesmal in ein harmonisches Ganzes sich vereinigen und zu einem durchaus vernünftigen Zwecke und Resultate führen; was nur unter der Voraussetzung begreiflich ist, daß von einer höhern, von göttlicher Macht der Erfolg der menschlichen Handlungen abhänge. Und wie wäre es möglich, daß die Bestrebungen der Bösen am Ende selbst zur Bekräftigung und Verherrlichung des Guten beitrügen, wenn nicht eine höhere, die göttliche Macht es wäre, von welcher der Erfolg der menschlichen Handlung abhängt? „Das Roß wird gerüstet zum Tage der Schlacht, aber von Jehovah kömmt der Sieg." (Sprichw.)

§. 115.

Nur die Handlung des Menschen ist frei, von des Menschen Willen und Selbstthätigkeit abhängig; der Erfolg der Handlung aber ist unfrei, von des Menschen Willen und Selbstthätigkeit unabhängig. Der Erfolg der menschlichen Handlungen hängt von den Fügungen einer höhern, einer göttlichen Macht ab, welche also derselben als Werkzeuge und Mittel sich bedienen kann zur Durchführung ihres ewigen Weltplanes. Wie demnach die menschliche Handlung eine freie seyn könne und doch zugleich Werkzeug und Mittel der Vorsehung zur Realisirung ihres ewigen Weltplanes, wird begreiflich, wenn wir in dem menschlichen Handeln selbst wieder unterscheiden, was von des Menschen Willensfreiheit abhängig,

und was von ihr unabhängig ist und Sache einer höhern göttlichen Macht. Jenes ist die Handlung des Menschen, dieses der Erfolg der Handlung, ihre Wirkung.

§. 116.

Den bisherigen Bestimmungen zufolge hängt sowohl die Erhaltung als auch die Regierung der Welt von einer göttlichen Macht, von Gott ab. In der Welt herrschet kein Zufall, noch eine blinde und bewußtlose Nothwendigkeit; sondern es waltet eine göttliche Vorsehung, welcher nicht nur alle Ereignisse in der Natur, sondern auch in der Menschenwelt untergeordnet sind und ihr als Werkzeuge und Mittel dienen zur Durchführung eines ewigen Weltplanes, der auf die Begründung eines Reiches Gottes auf Erden, eines Reiches der Wahrheit, Güte und Schönheit in der Menschenwelt gerichtet ist. Daraus können wir den Begriff der Weltgeschichte und die Art ihrer Behandlung ableiten.

§. 117.

Die Weltgeschichte ist nicht zu begreifen als ein Werk der bloßen Freiheit und menschlichen Willkühr. Wie wäre es auch möglich, daß Handlungen und Begebenheiten, die ganz unabhängig von einander schienen, ja sich sogar feindlich begegneten, am Ende in ein harmonisches Ganzes sich vereinigten und zu einem durchaus vernünftigen Zwecke und Resultate führten, wenn die Weltgeschichte ein bloßes Werk der Freiheit und menschlichen Willkühr wäre? Wie wäre es möglich, daß die Bestrebungen der Bösen am Ende selbst zur Bekräftigung des Guten beitragen, wenn die Geschichte ein bloßes Werk menschlicher Willkühr wäre?

Die Weltgeschichte ist aber auch nicht zu begreifen als ein bloßes Werk der Nothwendigkeit. Frei stehet der Mensch auf dem Schauplatze der Weltgeschichte da, als

der freie und ganz ungezwungene Urheber aller seiner Handlungen. Die Wahrheit dieses Satzes kündigt uns laut die Stimme des Gewissens, besonders des richtenden Gewissens an. Das böse Gewissen verfolget den geheimen Verbrecher, selbst umgeben von aller Herrlichkeit der Erde und hienieden keinem höhern Richter über sich verantwortlich, mit dem Ingrimme einer Furie, und das gute Gewissen erhält die verfolgte Tugend selbst in Kerkern und Fesseln aufrecht und heiter. Im Bewußtseyn seiner Schuld endigte Judas, der Verräther, mit Selbstmord, und Christus betete am Kreuze noch für seine Feinde. Die Ueberzeugung von der Wahrheit jenes Satzes liegt selbst der Weltgeschichte zu Grunde. Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Mit unerbittlicher Strenge richtet sie über die Thaten der Menschen und theilet mit unpartheiischer Hand Ruhm und Schande aus, errichtet Ehrensäulen dem Einen und bricht den Stab über den Andern. So lange das Menschengeschlecht besteht, wird der Name eines Kritias mit Verwünschung und Abscheu, der Name eines Sokrates mit Liebe und Segen genannt werden, was offenbar nur unter der Voraussetzung begreiflich ist, daß die Menschen ihrer Thaten eigene und freie Urheber sind.

§. 118.

Die Weltgeschichte kann weder als ein Werk der Freiheit, noch als ein Werk der Nothwendigkeit begriffen werden, sondern nur als ein Werk der innigsten Durchdringung von beiden. Frei ist der Mensch in allen seinen Handlungen, blos auf die Kraft seines Willens beschränkt, der Schöpfer seines Verdienstes und seiner Schuld. Aber der freie Mensch ist als solcher zugleich Organ in der Hand einer höhern Macht zur Durchführung eines ewigen Weltplanes. Sinnreich vergleichet Schelling die Weltgeschichte mit einem Drama. Jede Person im Drama

spielet ihre eigene Rolle, aber diese ihre Rolle passet zu dem Ganzen und ist nothwendig, damit solches erfüllt werde. Und so vollbringt auch jeder Mensch, der auf dem Theater der Weltgeschichte auftritt, eine freie Thatenreihe; aber dieses Spiel der Freiheit, welches jeder einzelne Mensch treibt, dient dem Ganzen und ist Werkzeug und Mittel zur Verwirklichung eines ewigen Weltplanes. Es ist aber die göttliche Vorsehung, diese unendliche Weisheit, welche die individuelle Freiheit mit der allgemeinen Nothwendigkeit vereinigt, d. h. welche die freien Handlungen der Menschen mit den göttlichen Rathschlüssen in Verbindung setzt, und sich ihrer als Mittel und Werkzeuge bedient zur Durchführung eines ewigen Weltplanes. Die Weltgeschichte muß darum als Werk der Vorsehung aufgefaßt werden. Dadurch ist zugleich die Art ihrer Behandlung bestimmt.

§. 119.

Die Behandlungsweise der Weltgeschichte ist entweder die subjektive, oder die objektive. Jene besteht in der Anordnung der Begebenheiten nach einem vom Subjekte — dem Historiker — entworfenen Zwecke. Von dieser Art sind die Geschichtsbücher des Tacitus, in welchen er sich zum Zwecke machte, an dem Verfalle des römischen Reiches die Wirkungen der Sittenlosigkeit und des Despotismus darzustellen, welchem Zwecke gemäß er dann die Begebenheiten anordnete. Nach der objektiven Behandlungsweise wird die Geschichte von aller subjektiven Beziehung frei und unabhängig dargestellt.

§. 120.

Zufolge der subjektiven Behandlungsweise legt die Geschichte ihre natürliche und unveränderliche Form ab, und nimmt eine künstliche und veränderliche an, wechselt einem Proteus ähnlich ihre Gestalt nach den verschiedenen,

von dem Historiker ihr vorgesteckten Zwecken, wodurch die innere Einheit der Geschichte selbst aufgehoben wird.

Der bestimmte Zweck ferner, welchen der Historiker der Geschichte zu Grunde legt, erlaubet ihm nicht, alle merkwürdigen Handlungen und Begebenheiten in die Darstellung der Geschichte aufzunehmen, sondern nur diejenigen auszuheben, welche zur Verwirklichung des gedachten Zweckes ihm als dienliche Mittel erscheinen. Dadurch wird aber nicht nur die Universalität der Geschichte ausgeschlossen, sondern auch der wirkliche Zusammenhang der Begebenheiten selbst nothwendig zerstört.

§. 121.

Forderung an die historische Kunst ist es darum, die Geschichte von aller subjektiven Beziehung frei und unabhängig darzustellen. Die objektive Behandlungsweise der Geschichte ist die einzig angemessene und gültige. Dieselbe weiset aber selbst wieder drei Formen auf und zerfällt in die empirische, pragmatische und philosophische, die mit der religiösen eins ist. Diese drei Behandlungsweisen entsprechen dem Sinne, dem Verstande und der Vernunft.

§. 122.

Die empirische Behandlung besteht in der Darstellung der Geschichte als eines bloßen Inbegriffes willkührlicher und zufälliger Handlungen und Begebenheiten; denn so erscheint die Geschichte von dem empirischen Standpunkte aus betrachtet, sie erscheint der gemeinen Erfahrung als eine Vielheit ohne Einheit.

Doch die Geschichte ist etwas Höheres, als sie dem Sinne erscheinet, etwas Höheres als ein bloßes Spiel von Zufall und Willkühr. Von Menschenhänden sind zwar die Fäden der Geschichte gesponnen, aber von Götterhand wird ihr Knoten geschürzt.

§. 123.

Die pragmatische Behandlung der Geschichte besteht in der Anordnung der Begebenheiten nach einem Verstandesgeseze, und zwar nach dem Gesetze des zureichenden Grundes, dem zufolge die ganze Weltgeschichte einem Causalnexus unterworfen wird und die Thaten und Handlungen der Menschen als die nothwendigen und durchaus begreiflichen Folgen gewisser, ihnen in der Zeit vorangehender Ursachen dargestellt werden. Allerdings muß eine Ursache da seyn, wenn es zu einer Handlung kommen soll, denn nichts ist ohne Grund. Doch diese giebt nur die Veranlassung zur Handlung, setzt aber die bestimmte Handlung nicht selbst; sie ist nur die Gelegenheitsursache, nicht aber die wirkende, die absolute Ursache der Handlung selbst. Daß der Mensch bei diesen Veranlassungen, unter diesen Verhältnissen und Umständen auf die bestimmte Weise handle, dieses hängt nicht von diesen Veranlassungen, von diesen Verhältnissen und Umständen ab, sondern von der freien Willensbestimmung des handelnden Subjektes; denn im entgegengesetzten Falle müßten alle Menschen bei denselben Veranlassungen, bei denselben Verhältnissen und Umständen auf dieselbe Weise handeln, was aller Erfahrung widerstreitet.

Nebst dieser Verwechslung der Gelegenheitsursache der Handlung mit der wirkenden oder absoluten Ursache derselben vernichtet die pragmatische Behandlung auch noch jeden Zug des Großen und Erhabenen in dem Bilde der Weltgeschichte, und würdiget alles Hohe und Edle zu dem Gemeinen herab. Sind nämlich die Thaten und Handlungen der Menschen die nothwendige Folge ihnen in der Zeit vorangehender Ursachen, so können sie weder als Verdienst noch als Schuld in das Buch des Lebens eingetragen werden, und sind darum ohne allen moralischen Werth. Und charakterlos steht der Mensch bei einer solchen Behandlung der Geschichte da, ohne alle moralische Selbst-

ständigkeit, als Spielball äußerer Verhältnisse und Umstände. Schon im Drama afficirt uns der Held, der nicht aus der Selbstkraft des Willens handelt, sondern durch das Räderwerk äußerer Gründe und Motive erst zum Handeln angetrieben werden muß, auf unangenehme Weise und bleibt ohne alles dramatische Interesse, um wie viel mehr in dem wirklichen Leben? Aus diesem so allgemeinen wie untrüglichen Gefühle spricht es laut zu uns: der Mensch ist ein freies Wesen, seiner Thaten freier und ungezwungener Urheber.

§. 124.

Die philosophische und einzig wahre Betrachtungsweise der Dinge überhaupt und der Weltgeschichte insbesondere besteht in der Auffassung derselben, wie sie an sich sind. Die Weltgeschichte kann aber nur als Werk der Vorsehung begriffen werden, d. h. jener unendlichen Weisheit, welche in dem Plane der Welt die Freiheit der Menschen mit der allgemeinen Nothwendigkeit vereiniget, welche die freien Handlungen der Menschen mit dem ewigen Weltplane in Verbindung setzt, und sich ihrer zur Realisiruug desselben als Werkzeuge und Mittel bedienet. Darum ist es auch Foderung an die historische Kunst, die Weltgeschichte als Werk der Vorsehung darzustellen. Dazu aber ist nicht nothwendig, daß der Geschichtschreiber das Wort Vorsehung im Munde führe oder die Begebenheiten mit Bemerkungen begleite, welche auf eine höhere Führung hinweisen, sondern er muß die Geschichte so darstellen, daß in dem Laufe und der Entwicklung der Begebenheiten die waltende Vorsehung unmittelbar und von selbst offenbar werde, wie dieses der Fall in den Geschichtsbüchern des Herodot ist, durch welche Verhängniß und Vergeltung als überall waltende Gottheiten gehen.

Dritter Abschnitt.

Von dem Wesen der Welt.

§. 125.

Die Welt hat ihren Ursprung aus Gott, und zwar durch Schöpfung aus Nichts, welche aus dem göttlichen Denken begreiflich wird, das zugleich ein Schaffen ist. Die Welt ist also durch das göttliche Denken gesetzt. Gott kann aber nichts von sich Verschiedenes setzen. Die Welt ist darum des unsichtbaren Gottes Ebenbild, Offenbarung der ewigen Wahrheit, Güte und Schönheit, und zwar die Natur auf reale Weise, die göttlichen Ideen ohne Bewußtseyn und freie Selbstbestimmung verwirklichend, und der Geist auf ideale Weise, dieselben Ideen des Wahren, Guten und Schönen mit Bewußtseyn und Freiheit zu vollziehen strebend.

I.

Von dem Wesen der Natur.

§. 126.

Schelling nennt die Natur das Organ göttlicher Ideen, indem sie von dem Samen göttlicher Ideen befruchtet ist, welche sie aber ohne Bewußtseyn und freie Selbstbestimmung in Werk und That zu vollziehen strebet. Es sind aber die Ideen des Wahren, Guten und Schönen, auf deren Verwirklichung die Natur in allen ihren Bestrebungen gerichtet ist. Darum stoßen wir auch nirgends in der Natur auf Ungereimtheit oder Widerspruch, überall herrschet die schönste Harmonie. Nirgend stoßen wir auf Zwecklosigkeit oder Zweckwidrigkeit, überall herrschet die höchste Zweckmäßigkeit. Und nirgends stoßen wir auf Mangel oder Uebermaß, überall herrschet das höchste Eben-

maß, Gleichgewicht. Und zwar sind es die einzelnen Gebilde der Natur, in welchen sie die Idee des Wahren, die Lebenserscheinungen der Naturindividuen, in welchen sie die Idee des Guten, und die Stellungen und Bewegungen der Weltkörper, in welchen sie die Idee des Schönen zu verwirklichen strebet.

§. 127.

Jedem Naturgebilde liegt ein ewiger Begriff zu Grunde, was schon die Betrachtung der einfachsten Naturgebilde, der Mineralkörper zu erkennen giebt. Schon die Pythagoräer giengen darum von der Ansicht aus, daß in jedem Naturdinge eine bestimmte Zahl lebendig sey, welche darin ihre Grundverhältnisse ausdrücke und dadurch die Eigenschaften desselben bestimme. Es unterliegt keinem Zweifel, daß in jedem Naturwerke ein bestimmtes Zahlenverhältniß herrsche; aber dieses ist nicht das Ordnende und Regelnde, sondern erst die Folge des ihm zu Grunde liegenden Begriffes. Jedem Naturgebilde liegt ein ewiger Begriff zu Grunde. Die Regeln und die Gesetze, nach welchen die Natur bildet, sind darauf gerichtet, die Materie des Naturwerkes seinem ewigen Begriffe gemäß zu gestalten, und so die Form desselben mit seinem Begriffe in Uebereinstimmung darzustellen, wodurch es Ausdruck des Wahren ist. Gleichsam blind, sagt Schelling, trachtet die rohe Materie nach regelmäßiger Gestalt und nimmt unwissend rein stereometrische Formen an, die doch wohl dem Reiche der Begriffe angehören und etwas Geistiges sind im Materiellen. Daher kömmt uns auch die bildende Natur vor, als ob Verstand in ihr wohne, und jedes ihrer Werke erscheint durchaus vernunftgemäß und als Ausdruck einer ewigen Wahrheit. Von der Vernunftgemäßheit der Naturwerke überrascht setzten die Stoiker die bildende Kraft der Natur mit Gott als eins, Gott war ihnen die Seele der Welt und darum mit der Mate-

rie der Welt so innig verbunden, wie die Seele mit dem Leibe.

§. 128.

Natur und Kunst, beide liegen also nicht so weit auseinander, als es dem gemeinen Sinne erscheint. Wie den Werken der Kunst, so liegen auch den Werken der Natur bestimmte Ideen zu Grunde, und auf die Darstellung derselben in sinnlich wahrnehmbaren Formen ist das Streben beider gerichtet. Die Formen der Naturwerke sind darum auch, wie jene der Kunstwerke, nur Hüllen eines Geistigen und haben nur durch die Ideen, deren Ausdruck sie sind, Bedeutung. Wer die Ideen der Naturwerke nicht erfasset, vermag daher auch nicht in dem Buche der Natur zu lesen, es sind ihm Worte aus einer fremden Sprache, deren Sinn und Bedeutung er nicht versteht.

§. 129.

In der Kunst wird die Idee zuerst von dem Geiste des Künstlers erfaßt, und dann unter der Form des Raumes oder der Zeit dargestellt. In der Natur aber ist der Begriff nicht von der That, die Idee nicht von der Ausführung verschieden und getrennt. Die Ideen nämlich, welche den Naturwerken zu Grunde liegen, sind keine Abstraktionen des Verstandes, keine Gedankendinge, sondern es sind lebendige, werkthätige, schöpferische Ideen, welche in den Naturwerken wirken und ihnen die Form geben. Die Ideen der Dinge sind göttliche Gedanken, die Gedanken Gottes aber sind zugleich produktiv, das göttliche Denken ist ein Schaffen.

§. 130.

Es sind lebendige, werkthätige, schöpferische Ideen, welche in den Naturwerken wirken und ihnen die Form

geben. Jedes Naturwerk hat darum den Grund, das Princip seiner Form in sich selbst. Es giebt daher keine todte, keine leblose Natur. Selbst die Form des niedersten Naturwerkes ist nicht durch zufälligen Zusammenstoß von Atomen, oder durch Ansatz von Außen. Es ist ein lebendiges, werkthätiges Princip, welches in dem Naturwerke wirket und die Mannigfaltigkeit seiner Theile der Einheit eines Begriffes unterwirft, einem bestimmten Begriffe gemäß ordnet und reihet.

§. 131.

Und dieses Princip, welches mit der Materie der Naturwerke wie die Seele mit dem Leibe verbunden ist (natura naturans), muß als etwas Ideelles, dem Reiche der Ideen Angehöriges begriffen werden, denn es ist eine schaffende Idee, ein werkthätiger Begriff, welcher in den Naturwerken wirket und ihnen die Form giebt. Darum auch die Natur Bruno als Vernunft erscheint. Die lebendigen Werke der Natur, sagt er, sollten sie hervorgebracht seyn ohne Vernunft, da die leblosen Nachahmungen derselben schon Vernunft erfodern? Die allgemeine und thätige Ursache der Dinge ist die Vernunft, oder die Vernunft ist die erste und vornehmste Kraft der Weltseele. Die Vernunft, sagt Bruno, weiset die Natur an, wie sie ihre Werke verrichten soll, und verhält sich zur Hervorbringung der natürlichen Dinge, wie die denkende Kraft des Menschen sich zur Hervorbringung der Begriffe verhält.

§. 132.

Es ist die Idee des Wahren, auf deren Verwirklichung die Natur in ihren Gebilden gerichtet ist. Und es ist die Idee des Guten, nach welcher sie die Lebenserscheinungen der Dinge ordnet und regelt. Die Regeln und Gesetze nämlich, unter welchen die Lebenserscheinungen der Dinge in der Natur stehen, sind darauf gerichtet,

das Leben des Einzelnen mit dem Leben des Ganzen in Harmonie zu setzen, wodurch es Ausdruck der Idee des Guten wird; denn das Leben des Einzelnen ist gut, so fern es in Harmonie mit dem Ganzen ist.

§. 133.

Die Lebenserscheinungen der verschiedenen und mannigfaltigen Dinge der Natur stehen in einer so engen Harmonie, daß es wie ein Leben zu seyn scheint, welches sich im Ganzen wie im Einzelnen der Natur, nur auf verschiedene Weise, offenbart. Den Mittelpunkt in dieser großen Weltharmonie aber bildet die allgemeine Natur, mit deren Lebenserscheinungen die Lebenserscheinungen der Einzelndinge im Einklang stehen. Das Leben der Pflanzen und der Thiere, Schlaf, Wachen, Winterschlaf, Wanderungen der Thiere u. s. w. überzeugen uns von der Wahrheit dieses Satzes.

§. 134.

Diesem gemäß ist in jedem Einzelnwesen der Natur ein zweifaches Seyn unterscheidbar, ein Seyn in sich und ein Seyn im All. Jedem Einzelnwesen in der Natur liegt ein bestimmter Begriff zu Grunde, welchen es zu verkörpern und in seiner Verkörperung gegen die Außenwelt zu behaupten hat, wodurch es als ein besonderes und selbsteigenes Wesen für sich besteht und in sich ist. Jedes Einzelnwesen in der Natur nimmt aber auch an den Lebenserscheinungen der allgemeinen Natur Antheil, und führt mit ihr ein gemeinsames Leben, wodurch ihm ein Seyn im All zukommt.

§. 135.

Jedes Einzelnwesen in der Natur ist darum ein Ganzes, indem es den Grund seines Bestehens und seiner Form in sich selbst hat; zugleich aber ist es wieder Theil

eines höheren Ganzen, indem es an den Lebenserscheinungen der allgemeinen Natur Antheil nimmt und mit ihr ein gemeinsames Leben führt. Und so erscheinet die Natur als ein großer Organismus, indem kein Einzelnwesen der Natur, seiner Besonderheit und Selbstständigkeit ungeachtet, absolut getrennt und unterschieden von den andern ist, sondern alle miteinander in Lebenseinheit stehen, miteinander ein gemeinsames Leben führen.

§. 136.

Um aber an den Lebenserscheinungen der allgemeinen Natur Antheil zu nehmen, müssen die Natur-Individuen Empfänglichkeit für die Einwirkungen der allgemeinen Natur — Receptivität — und eine diesen Einwirkungen entsprechende Wirksamkeit — Spontaneität — besitzen, welche beide man unter dem Namen der Erregbarkeit begreift.

§. 137.

Jedes Einzelnwesen der Natur vereinigt in sich ein zweifaches Seyn, ein Seyn in sich und ein Seyn im All. Je größer aber das Gleichgewicht ist, in welchem beide zu einander in einem Naturindividuum stehen, desto höher ist die Stufe seiner Individualität. Das Gleichgewicht von Seyn in sich und Seyn im All ist in einem Naturindividuum um so größer, je mehr jedes von ihnen an sich selbst gewiesen ist und seinen eigenen Gesetzen folgt, unabhängig von dem andern, je mehr also das Seyn in sich unabhängig ist von dem Seyn im All und den dasselbe bedingenden Einflüssen der allgemeinen Natur.

§. 138.

Das Seyn in sich eines Naturindividuums ist aber in dem Grade von den Einflüssen der allgemeinen Natur unabhängig, als es die allgemeine Natur selbst in sich aufgenommen hat und als selbstständige Funk-

tion in sich trägt. Dieses hat seinen höchsten Grad in dem menschlichen Organismus erreichet. Erde, Luft, Wasser und Feuer, alles tritt in dem menschlichen Organismus unter der Form organischer Processe hervor, die Erde als Erdbildungsproceß in dem Knochenbau, die Luft als Luftbildungsproceß in den Lungen, das Wasser als Wasserbildungsproceß in dem lymphatischen Systeme, und so hat sich auch die Temperatur der allgemeinen Natur ihren selbstständigen Herd in dem menschlichen Organismus erbaut.

§. 139.

Es ist die Idee des Guten, welche in der Harmonie des Lebens der Einzelndinge mit dem Leben der allgemeinen Natur sich darstellt. Und es ist die Idee des Schönen, welche dem Weltsysteme zu Grunde liegt d. i. die Stellung und Bewegung der Weltkörper ordnet und bestimmt. Schon Pythagoras sprach von einer Musik der Sphären; aber es ist nicht eine hörbare, sondern eine sichtbare Musik, welche nach Pythagoras im Raume erscheint, in der Stellung und Bewegung der Weltkörper. Die Weltkörper stehen nicht so ordnungs- und regellos untereinander, als es bei dem ersten Anblicke des nächtlichen Himmels scheinen möchte. Die Weltkörper sind nach ewigen und unabänderlichen Regeln geordnet und gestellt; und zwar finden wir zunächst für unser Sonnensystem, daß die Raumweiten, in welchen die Weltkörper von einander abstehen, dasselbe Verhältniß zu einander haben, welches die Längen der Saiten haben müssen, wenn konsonirende Akkorde entstehen sollen, so daß also die Weltkörper in ihren Abständen von einander die Verhältnisse konsonirender Akkorde ausdrücken, wodurch Pythagoras Rede als von einer im Raume sichtbar gewordenen Musik einen tiefen Sinn erhält.

Die Abstände der Planeten von der Sonne sind nämlich den Beobachtungen und Berechnungen zufolge von der

Art, daß, wenn die Entfernung des Saturn = 100 gesetzt wird, die Entfernung für Mercur = 4, Venus 7 = 4 + 3, Erde 10 = 4 + 6, Mars 16 = 4 + 12, die vier kleinen Planeten 28 = 4 + 24, Jupiter 52 = 4 + 48, Saturn 100 = 4 + 96, Uranus 196 = 4 + 192 wird, so daß also die Abstände der Planeten, von Mercur an gerechnet, eine aufsteigende geometrische Reihe bilden, deren erstes Glied drei und deren Exponent zwei ist. Das Verhältniß von 1: 2 ist aber zugleich das Zahlverhältniß der Schwingungen der Saiten, bei welchem die reinste Zusammenstimmung stattfindet, nämlich das Zahlverhältniß der Schwingungen in der Oktave, indem Töne, von denen der eine um eine Oktave höher ist als der andere, am reinsten konsoniren; und dieses Zahlverhältniß der Schwingungen zweier Saiten wie 1: 2 findet statt, wenn die eine Saite noch einmal so lang ist als die andere, indem während der Zeit, in welcher die kürzere Saite zweimal schwingt, die doppelt so lange nur eine Schwingung macht. Denkt man sich also durch das Planetensystem eine Saite gezogen, so würde die Saite vom Mercur bis zur Venus nur halb so lang seyn, als die Saite vom Mercur bis zu unserer Erde und darum zweimal schwingen, während die letztere Saite nur eine Schwingung macht; die Töne würden um eine Oktave voneinnder abstehen, mithin consoniren, und dasselbe wäre der Fall bei den folgenden Planeten. Und so stellt also eine durch das Planetensystem gezogene und nach den aufgeführten Verhältnißzahlen eingetheilte gerade Linie die Musikleiter der himmlischen Sphären dar, auf deren Stufen die Planeten in solchen Abständen voneinander entfernt sind, daß sie in denselben die Verhältnisse der konsonirenden Akkorde ausdrücken.

§. 140.

Wie das Gesetz der Consonanz in den Stellungen, so finden wir das Gesetz des Rhythmus in den Bewegun-

gen der Weltkörper. Der Rhythmus, die Seele der Musik, erfodert eine Mannigfaltigkeit von Tönen und Einheit in dieser Mannigfaltigkeit, d. i. ein bestimmtes Zeitmaß, nach welchem die verschiedenartigen Töne aufeinander folgen. Und so hält auch jeder Planet in seiner Bewegung um die Sonne ein bestimmtes Zeitmaß ein, welches sich nach dem Verhältnisse seiner Entfernung von der Sonne richtet, so daß nach Keplers Gesetz die Quadrate der Umlaufszeiten der Planeten sich wie die Cubi ihrer Entfernungen von der Sonne verhalten, z. B. ein Planet, der viermal weiter von der Sonne entfernt wäre als unsere Erde, eine achtmal längere Umlaufszeit oder ein achtmal längeres Jahr, als unsere Erde, haben würde. Wie nämlich jedes Einzelnwesen der Natur, so vereiniget auch jeder Weltkörper ein zweifaches Seyn in sich, ein Seyn in sich und ein Seyn im All; jeder Weltkörper ist eine individuelle und selbstständige Sphäre, zugleich aber wieder Theil eines höheren Ganzen. Das Seyn in sich offenbaret, sich in dem Weltkörper als Centrifugens, das Seyn im All als Centripetens, und aus dem Gleichgewichte dieser beiden Kräfte geht der Umlauf des Weltkörpers um das Centrum seines Systemes hervor. Daher die große Uebereinstimmung in der Mannigfaltigkeit der Bewegungen der Weltkörper, indem eine und dieselbe Kraft, die allgemeine Anziehung oder Gravitation, deren Wirksamkeit durch die Entfernung der Weltkörper modificirt wird, die Bewegung derselben um ihr Centrum bestimmet, und so als das unsichtbare Land erscheint, welches die ganze Körperwelt zusammenhält und den Sternenhimmel zu einen lebendigen Organismus gestaltet. Wie alle Gebilde des Organismus sich wechselseitig voraussetzen und sich gegenseitig nothwendig machen, so können auch die Weltkörper nur in Verbindung miteinander sich in ihrem Daseyn tragen und halten, welche Vereinigung zu einem Ganzen durch das Gesetz der gegenseitigen Anziehung sich

eben in der Regelmäßigkeit ihrer Bewegungen offenbart. Sinnreich sagt darum Schelling: den Weltkörpern ist die erhabenste Zahl= und Meßkunst eingeboren, welche sie in ihren Bewegungen um die Sonne ausüben.

II.

Von dem Wesen des Geistes.

§. 141.

Was die Natur ohne Bewußtseyn und freie Selbstbestimmung in ihren Werken verwirklichet, die Ideen des Wahren, Guten und Schönen, ist der Geist mit Bewußtseyn und Freiheit zu vollziehen bestrebet. Natur und Geist, beide sind von dem Samen derselben Ideen befruchtet, welche sie in Werk und That zu vollbringen streben, nur mit dem Unterschiede, daß die Natur sie ohne Bewußtseyn und freie Selbstbestimmung, der Geist aber mit Bewußtseyn und Freiheit vollziehet. Weshalb auch der Geist von Manchen bildlich die von den Banden der Nothwendigkeit losgewundene und zum Bewußtseyn ihrer selbst gekommene Natur genannt wird. Es ist aber das Wissen, in welchem der Geist die Idee des Wahren, das Wollen und Handeln, in welchem er die Idee des Guten, und es sind die Werke der Kunst, in welchen er die Idee des Schönen zu verwirklichen strebet. Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit sind darum des Geistes Höchstes, die Blüthen des geistigen Lebens.

a) Vom Wissen.

§. 142.

Das Ziel, welchem der Geist bei allem seinem Wissen nachstrebet, ist Wahrheit. Wahrheit ist aber nur insofern in dem Wissen erreicht, als die Vorstellung mit

der Natur des vorgestellten Gegenstandes in Uebereinstimmung steht. Die Wahrheit besteht in der Uebereinstimmung der Vorstellung und des Vorgestellten. Die Vorstellung geht von dem Geiste aus und ist etwas Subjektives, der Gegenstand des Vorgestellten ist außer dem Geiste und hat ein von dem Geiste unabhängiges Daseyn. Es entsteht darum die Frage, wie Vorstellung und Vorgestelltes miteinander übereinstimmen können oder wie Wissen möglich sey?

§. 143.

Um die Möglichkeit des Wissens zu erklären, geht man entweder von dem Vorstellenden, dem Geiste aus und erklärt das Vorgestellte für ein Produkt des Geistes, für eine bloße Vorstellung (Idealismus); oder man geht von dem Vorgestellten aus und erklärt das Vorstellende, den Geist für ein Produkt des Vorgestellten, der Materie (Realismus). Aber weder das System des Idealismus, noch jenes des Realismus vermag das Wissen zu erklären. Der Idealismus hat nicht nur das unumstößliche Zeugniß des Bewußtseyns gegen sich, sondern hebt auch das Wissen in seinem eigenen Begriffe auf, indem er dasselbe zur Abspiegelung im Nichts herabsetzt. Und der Realismus sucht Dunkles durch Dunkles klar zu machen; denn wie es vom Bewußtlosen zum Bewußten, von dem Nothwendigen zum Freien kommen könne, ist noch unerklärbarer, als wie Vorstellung und Vorgestelltes im Wissen miteinander übereinstimmen können.

§. 144.

Es muß daher von der Realität und Selbstständigkeit sowohl des Vorstellenden als des Vorgestellten ausgegangen werden; nur auf dem Wege des Ideal-Realismus kann es zur Erklärung der Möglichkeit des Wissens kommen. Der Ideal-Realismus selbst setzet aber entweder

Vorstellendes und Vorgestelltes einander absolut entgegen — System des Dualismus; oder er setzt beide als absolut eins und identisch — System der absoluten Identität. Doch wie Vorstellendes und Vorgestelltes bei einem absoluten Gegensatze im Wissen mit einander übereinstimmen können, bleibt ewig unbegreiflich; man müßte denn zur Begreiflichmachung desselben seine Zuflucht zu einer unmittelbaren Einwirkung Gottes nehmen, wodurch man aber nicht nur von dem Wege der philosophischen Erklärung abgienge, sondern auch die Möglichkeit des Irrthums im menschlichen Wissen entweder in Abrede stellte, oder den Grund desselben in Gott verlegte. Darum hob das System der absoluten Identität, um das Wissen zu erklären, allen Gegensatz zwischen dem Vorstellenden und dem Vorgestellten auf und setzte beide als absolut eins und identisch, wodurch aber zugleich auch aller Unterschied zwischen Freiheit und Nothwendigkeit aufgehoben wurde.

§. 145.

Vorstellendes und Vorgestelltes können daher einander weder absolut entgegengesetzt werden, indem dabei alles Wissen unerklärbar bliebe, noch können sie als absolut eins und identisch gesetzt werden, indem dadurch aller Unterschied zwischen Freiheit und Nothwendigkeit aufgehoben würde. Und so fällt auch hier die Wahrheit in die Mitte: Vorstellendes und Vorgestelltes müssen als ursprünglich sich verwandt gesetzt werden, d. h. was in dem Vorgestellten auf objektive Weise ist, unter der Form des Seyns, dasselbe kommt auch in dem Vorstellenden vor, aber auf subjektive Weise, unter der Form des Wissens. Die Existenzweisen der Dinge kommen auch in dem Geiste vor, aber angemessen der Natur des Geistes, als Erkenntnißweisen, die Formen und Gesetze des Seyns als Formen und Gesetze des Erkennens.

§. 146.

Die Formen und Gesetze des Seyns kommen in dem Geiste als Formen und Gesetze des Erkennens vor; daher die Formen und Gesetze des Erkennens mit den Formen und Gesetzen des Seyns übereinstimmen, und deshalb jede Erkenntniß, welche den Formen und Gesetzen des Erkennens angemessen ist, auch nothwendig den Formen und Gesetzen des Seyns angemessen ist. Das wahre Ideale ist zugleich das wahre Reale, der gesetzmäßige Begriff ist zugleich das wahre Seyn und Wesen des Dinges; und die Wahrheit besteht unmittelbar und zunächst in der Uebereinstimmung der Erkenntniß mit den Formen und Gesetzen des Erkennens, oder in der Gesetzmäßigkeit, Vernunftmäßigkeit der Erkenntniß.

Die Ueberzeugung von der Wahrheit dieses Satzes, daß das wahre Ideale zugleich das wahre Reale ist, liegt aller besondern Wissenschaft zu Grunde, und auf ihr beruht insbesondere die ganze Evidenz der Mathematik, als welche eine Wissenschaft aus der Construktion der Begriffe ist, d. i. ihre Begriffe in der reinen Anschauung darstellt und daran die Beweise führt. Denn was von dem in der reinen Anschauung dargestellten Begriffe der Größe gilt, kann nur in sofern als allgemein, von allen wirklichen und möglichen Größen dieser Art geltend ausgesprochen werden, als der wahre Begriff zugleich auch das wahre Seyn, und alles, was in dem Begriffe des Dinges richtig und gewiß ist, es auch in dem Seyn, in dem Dinge selbst ist.

§. 147.

Das wahre Ideale ist zugleich auch das wahre Reale. Der Geist ist darum sich selbst Maß und Gesetz bei allem seinem Erkennen, und es giebt in dem ganzen Gebiete der Wissenschaft keinen andern Maßstab der Wahrheit, als nur den Geist, die Vernunft selbst. Nur das Ver-

nunftgemäße ist das Wahre, das Vernunftwidrige ist das Falsche. Darum kömmt auch der Vernunft ausschließend das Entscheidungsrecht in Sachen der Erkenntniß zu, über Wahrheit und Falschheit. Darnach möge die Meinung derjenigen gewürdiget werden, welche dafür halten, daß der Vernunftgebrauch in Sachen der Religion durchaus nicht zugelassen werden dürfe. Wende man ja nicht ein, daß im Falle des Vernunftgebrauches in Sachen der Religion das Göttliche an dem Menschlichen geprüft werde. Es wird vielmehr das, was erst als göttliche Offenbarung ausgegeben wird, an dem, was wirkliche göttliche Offenbarung ist, geprüft; denn die Vernunft enthält die erste, ursprüngliche und unmittelbare Offenbarung Gottes an den Menschen.

§. 148.

Diesem gemäß beziehen sich alle Gesetze des Wissens auf die Thätigkeitsweisen des Geistes, und bestimmen das nothwendige Verfahren desselben bei dem Erkennen, damit Wahrheit in der Erkenntniß sey. Und diese Gesetze des Wissens haben kein selbstständiges und von dem Geiste abgesondertes Daseyn, sondern sind in dem Wesen des Geistes selbst gegründet, dessen Form und Gesetzmäßigkeit sie ausdrücken; daher auch der Geist sich ihrer nur dadurch bewußt werden kann, daß er sich selbst zum Gegenstande seiner Anschauung macht. Aber obgleich in und mit dem Geiste selbst seyend, sind diese Gesetze doch keine blos subjektiven Formen, sondern haben zugleich eine objektive Beziehung und Bedeutung, indem sie mit den Gesetzen des Seyns, mit der Natur und Beschaffenheit der Dinge übereinstimmen, d. h. von der Art sind, daß der Geist ihnen gemäß die Dinge so erkennt, wie sie sind, und die Dinge nicht anderer Art und Beschaffenheit sind, als sie von dem Geiste seinen Gesetzen gemäß erkannt werden. Diese Uebereinstimmung der Gesetze des Wissens mit den

Gesetzen des Seyns, der Form des Geistes mit der Natur und Beschaffenheit der Dinge kann, als die Bedingung alles Wissens, selbst nicht wieder aus einem besondern Wissen als Bedingtes abgeleitet, d. h. direkt schlechthin nicht bewiesen werden, sondern die Wissenschaft muß von dieser Uebereinstimmung unmittelbar, als von einer unbezweifelbar gewissen Wahrheit um so nothwendiger ausgehen, als der menschliche Geist auf die Möglichkeit des Wissens nicht Verzicht leisten kann, ohne mit sich selbst im Widerspruche zu seyn (§. 49). Besteht aber diese Uebereinstimmung, so sind die Gesetze des Wissens zugleich der Probestein für die Wahrheit der Erkenntniß und die Enthüllung dieser Gesetze giebt zugleich die Anleitung, zur wahren Erkenntniß der Dinge zu gelangen.

§. 149.

Der Geist ist sich selbst Maß und Gesetz bei allem seinen Erkennen, ist selbst der Maßstab alles Wahren. Das Wesen des Geistes aber ist Einheit und Harmonie. Alles Denken also, wenn es wahr seyn soll, muß zusammenstimmen, in Einheit und Harmonie stehen, oder kein Denken, wenn es wahr seyn soll, darf einen Widerspruch enthalten. Einheit und Harmonie ist das Kriterium des Wahren, Widerspruch und Disharmonie das Brandmal des Falschen. Und zwar nicht nur die einzelnen Elemente, aus denen ein Gedanke besteht, müssen unter sich zusammenstimmen, sondern auch die ganze Erkenntniß muß mit allen übrigen als wahr schon anerkannten Erkenntnissen in Harmonie stehen. Was auch nur *einer* Wahrheit widerspricht, ist nothwendig falsch; denn das Reich der Wahrheit ist eins und untheilbar, und alle besondern Wahrheiten sind eigentlich nur Offenbarungen der einen und derselben Wahrheit, daher sie alle unter sich nothwendig im Einklange stehen müssen.

§. 150.

Alle Wahrheit der Erkenntniß besteht in der Uebereinstimmung der Vorstellung und des Vorgestellten. Das Bewußtseyn dieser Uebereinstimmung beruhet aber entweder auf Wahrnehmung oder auf Schlüssen; daher man zwei Arten von Erkenntnissen unterscheidet, unmittelbare und mittelbare. Die unmittelbaren Erkenntnisse beruhen auf Wahrnehmung. Die Wahrnehmung ist aber entweder Sinneswahrnehmung oder Vernunftwahrnehmung, jene bezieht sich auf die endlichen und veränderlichen Dinge, diese auf übersinnliche Gegenstände; daher die unmittelbaren Erkenntnisse selbst wieder in Sinnes- oder Erfahrungs- und in Vernunft-Erkenntnisse sich theilen. Die mittelbaren Erkenntnisse beruhen auf Schlüssen, weshalb sie auch Verstandes- oder intellektuelle Erkenntnisse heißen. Sinnes-, Vernunft- und Verstandeserkenntnisse sind daher die Arten, und Sinn, Vernunft und Verstand die Organe der menschlichen Erkenntniß. Auf dem Zeugnisse des Sinnes und der Vernunft beruhet die Wahrheit der Erkenntniß, Klarheit der Einsicht aber kömmt von dem Verstande, indem er die vereinzelten Erkenntnisse verbindet, im Zusammenhange darstellt und dadurch uns eine Einsicht in den Grund ihrer Wahrheit eröffnet.

§. 151.

Mittelst des **Sinnes** steht der Geist in Verbindung mit der endlichen Welt und hat Bewußtseyn von ihr. Zur endlichen Welt gehört alles, was seiner Natur nach zeitlich und veränderlich ist. Alles Bewußtseyn der Dinge aber ist durch Offenbarung bedingt. Um der endlichen Dinge sich bewußt zu werden, müssen dieselben auf die Seele einen Eindruck machen und diese muß sich ihres Affizirtseyns bewußt werden. Wie sich die Seele dieser Affektion bewußt wird, wird sie sich unmittelbar und zugleich der Dinge bewußt, von welchen dieser Eindruck

stammet. In sich bleibend, ihre eigene Affektion wahrnehmend wird die Seele zugleich die Dinge inne. Dieses Innewerden des Affizirtseyns seiner selbst, was zugleich zum Bewußtseyn eines Gegenstandes führt, heißt Empfindung. Alle Sinnesvorstellung beruhet daher auf Empfindung.

§. 152.

Die Sinneswahrnehmung beruhet auf Affektion des Gegenstandes. Darum ist sie eine unmittelbare und eine nothwendige Vorstellung der Dinge: ein unmittelbares Erkennen, indem hier Vorstellung und Vorgestelltes in eine untrennbare Einheit zusammenfließen; und ein nothwendiges Erkennen, frei von aller Willkühr, indem die Gegenstände nicht so oder anders wahrgenommen werden können, sondern nur auf die Weise, wie sie den Sinn ansprechen. Und eben darin liegt zugleich der Grund der Wahrheit der Sinneserkenntniß, indem sie auf Affektion des Gegenstandes beruht, folglich mit der Natur desselben nothwendig zusammenstimmen muß.

§. 153.

Die Sinneswahrnehmung beruhet auf Affektion des Gegenstandes. Das Vermittelnde aber zwischen Außen- und Innenwelt ist der Leib, daher nur mittelst des Leibes der Geist zum Bewußtseyn der Außendinge gelanget, weshalb diejenigen Theile des Leibes, an deren Vermittlung und Affektion dieses Bewußtseyn gebunden ist, Sinneswerkzeuge heißen. Auf den Sinn und seine Organe kann aber nicht die ruhige und träge Masse, sondern nur das Thätige in der Natur einwirken: Kohäsion, Chemism und Elektricität, Luft, Schall und Wärme; denn Gleiches kann nur von Gleichem, darum Beseeltes nur von Beseeltem affizirt werden. Entsprechend diesen verschiedenen Thätigkeiten und Beschaffenheiten der Naturdinge muß es

daher auch verschiedene Arten von Sinnen geben d. h. verschiedene Thätigkeitsäußerungen eines und desselben Sinnes, welcher nach seinen verschiedenen Organen und den mannigfaltigen Beschaffenheiten der Außendinge, worauf er sich bezieht, verschiedene Namen erhält.

§. 154.

Gleiches kann nur von Gleichem empfunden werden. Damit also die bestimmte Naturbeschaffenheit von dem Sinne empfunden werde, muß das Sinnesorgan nicht nur dieser bestimmten Naturbeschaffenheit entsprechen, sondern auch jedesmal in ihm ein Zustand eintreten, welcher dem wahrzunehmenden Aeußern analog ist. Jede Sinnesempfindung ist darum mit einem Vorgange, einer Funktion verbunden, welche mit der Naturbeschaffenheit zusammenstimmt, die durch sie in das Bewußtseyn eintritt.

§. 155.

Die auf solche Art erlangten Vorstellungen sind deshalb immer nur vereinzelte Erkenntnisse, besondere Anschauungen, welche sich auf das Eigenthümliche einzelner Erscheinungen beziehen, und das Mannigfaltige in der Anschauung findet sich auf ungetrennte Weise, zugleich und auf einmal vor, daher mit der Gewißheit der Sinneserkenntniß keineswegs noch Klarheit der Einsicht verbunden ist; wir vermögen nicht, über unsere Erkenntniß Erklärung zu geben oder die Wahrheit derselben durch Gründe zu rechtfertigen. Dies benimmt jedoch nichts der Wichtigkeit der Sinneserkenntniß; denn treue Beobachtungen bilden die nothwendige Grundlage aller Erfahrungswissenschaft, indem hier die Erkenntniß des Allgemeinen auf die des Besondern sich gründet, mithin das treue Auffassen der einzelnen Erscheinungen vorausgegangen seyn muß, um in der Vielheit derselben die Einheit, in dem Wandelbaren und Zufälligen das Gesetzmäßige und Wesent-

liche oder die Regel zu erkennen, von welcher die Mannigfaltigkeit der Besonderheiten beherrschet wird.

§. 156.

Mittelst des Sinnes steht der Geist in Verbindung mit der endlichen Welt und hat Bewußtseyn von ihr. Mittelst der Vernunft steht er in Verbindung mit der unendlichen Welt. Das dem Sinne Verborgene und Unerreichbare, das Unendliche d. i. alles, was seiner Natur nach ewig und unveränderlich ist, kommt durch die Vernunft zu dem Bewußtseyn des Geistes. Durch die Vernunft hat der Mensch Bewußtseyn vom Wahren, Guten und Schönen, von Gott und göttlichen Dingen.

§. 157.

Alles Bewußtseyn der Dinge ist durch Offenbarung bedingt, darum auch das Bewußtseyn von Gott durch die Vernunft. Die Vernunft vermag nur in sofern von Gott zu wissen, als er selbst ihr Kunde und Zeugniß von sich giebt, sich ihr offenbart. Gott offenbart sich aber der Vernunft sowohl in ihr als außer ihr, in der Natur und Geschichte. Das Bewußtseyn der Vernunft von Gott ist daher ein von Schlüssen unabhängiges, mithin unmittelbares Wissen, ein Vernehmen Gottes, und die Vernunft gleich dem Sinne ein Wahrnehmungsvermögen, und zwar für das Ueberirdische, für Gott und göttliche Dinge.

§. 158.

Um aber Gott in sich und in der Welt zu vernehmen, muß die Vernunft selbst göttlicher Art und Beschaffenheit seyn, indem zu allem Erkennen Gleichartigkeit des Erkennenden und Erkannten erfodert wird. Daher die hohe Bedeutung, die der Vernunft von jeher eingeräumt wurde; Plato sah in ihr einen Ausfluß aus der Gottheit, und Jacobi nennt sie den Odem Gottes selbst in dem Gebilde von Erde, entsprechend dem Worte der hl. Schrift: Gott

bildete einen Leib von Erde und hauchte ihm eine lebendige Seele ein. Daher die hohe Ehrfurcht des Menschen vor seiner Vernunft, vor deren Richterstuhle er wie vor einem göttlichen Tribunale steht, von welchem keine weitere Berufung mehr statt findet. Der Mensch ist göttlichen Geschlechtes, sagt die hl. Schrift; was aber den Menschen zum Verwandten der Gottheit macht, ist nicht seine sinnliche Natur, sondern die Vernunft.

§. 159.

Die Vernunft ist göttlicher Art und Beschaffenheit, d. h. was Gott in der Wesenheit und Wirklichkeit — auf objektive Weise ist, das ist die Vernunft in der Eigenschaft als Erkenntnißkraft — auf subjektive Weise. Gott ist die ewige Wahrheit, Güte und Schönheit, die Vernunft aber die Erkenntnißkraft des Wahren, Guten und Schönen. Diese Erkenntnißkraft kann die Vernunft nur in soferne seyn, als die Ideen davon ursprünglich schon in ihr sind; ohne das Licht der Ideen, dieser innern Offenbarung Gottes an den Menschen, würde die Vernunft nicht vermögen, Gott in der Natur und Geschichte zu vernehmen. Die Ideen von Gott und göttlichen Dingen sind daher keine Abstraktionen des Verstandes, keine Geburten der Einbildungskraft, wobei das Höchste und Realste selbst Schein und Lüge seyn müßte; sie kommen nicht erst von außen her — durch Lehre und Unterricht — zur menschlichen Vernunft hinzu, sondern sind ursprünglich schon in dem Wesen der Vernunft selbst gegründet, welcher darum die Erkenntniß des Uebersinnlichen, das Wissen um Gott und göttliche Dinge zufolge ihrer eigenthümlichen Naturbeschaffenheit wesentlich und nothwendig ist.

§. 160.

Was Gott und göttliche Dinge in der Wesenheit und Wirklichkeit sind, die Ideen davon sind ursprünglich schon in dem Wesen der Vernunft gegründet. Die Vernunft-

erkenntniß ist daher, wie durch Unmittelbarkeit, so auch durch Nothwendigkeit ausgezeichnet, indem die Idee von Gott nicht menschlicher, sondern göttlicher Abkunft und darum von allem willkührlichen Denken unabhängig ist; und in dieser inneren Nothwendigkeit des Erkennens liegt zugleich das Siegel seiner Wahrheit. Daher kömmt auch die unvertilgbare Sehnsucht des menschlichen Gemüthes nach dem Ueberirdischen, und das Gefühl des Mangels in der Mitte aller irdischen Güter, was unmöglich wäre, wenn die Ideen des Göttlichen nicht in dem Wesen der Vernunft selbst gegründet wären; denn was als ein Fremdes und Aeußerliches erst in den Menschen hineingebracht und ihm anerzogen wird, fällt immer wieder von ihm ab wie eine mürbe Schaale, und vermag nicht in die Tiefe des Gemüthes einzuwirken. Darum ist auch die Religion kein exoterisches Gewächs d. i. kein Gewächs, das erst von einem fremden Lande herüber in die menschliche Seele verpflanzt worden ist, sondern dem menschlichen Geiste einheimisch. Zwar bedarf sie der sorgfältigen Pflege und der Segnungen von Oben; aber ihr Keim ist ursprünglich schon in den Schooß der menschlichen Vernunft gelegt, daher auch der Blick des Vernünftigen stets himmelwärts gerichtet ist, zur Geburtsstätte der ihn belebenden und begeisternden Ideen. Und was uns die Vernunft über Gott und göttliche Dinge mittheilt, ist nicht Menschenmeinung, nicht eine von Menschen ersonnene Hypothese, sondern die ursprüngliche Offenbarung Gottes an den Menschen; mit eigener Hand hat Gott seinen Namen in das menschliche Herz eingeschrieben, und diese Schrift, durch den Geist des lebendigen Gottes gefertigt, ist das Mitgift der Vernunft, das sprechende Wort Gottes in dem Menschen.

§. 161.

Alles Ursprüngliche des Geistes muß erst durch Anregung von Außen geweckt werden, damit es zum Bewußt-

seyn desselben gelange, daher auch die in dem Wesen der Vernunft gegründeten Ideen von Gott und göttlichen Dingen. Man vergleichet deshalb den Geist mit einem versiegelten Buche, in dem zwar ursprünglich schon alle Wahrheit verzeichnet steht, das aber noch eines äußern Anstoßes bedarf, damit das Siegel gelöset und dem Menschen sein eignes Inneres aufgeschlossen werde, und er die in ihm selbst verborgene Schrift zu lesen vermöge. Nur Verwandtes aber vermag sich im Bewußtseyn zu erwecken, darum nur göttliche Erscheinungen, Natur und Geschichte, die Idee von Gott in uns zum Bewußtseyn anzuregen vermögen; die Ideen in uns, sagte schon Plato, werden nur durch die Betrachtung ihrer Gegenbilder außer uns zum Bewußtseyn erweckt. Die Erfahrung ist daher, wie Kant richtig bemerkte, der Anfang, wenn gleich nicht die Quelle, aller Erkenntniß. Auch die Vernunfterkenntniß fängt mit der Erfahrung an, obgleich sie nicht aus der Erfahrung entspringt. Die Ideen können so wenig mittelst Schlüssen und Abstraktion von den sinnlichen Dingen erworben werden, daß sie vielmehr der wahren Erkenntniß derselben als Bedingung vorangehen müssen; aber ohne Anschauung ihrer objektiven Erscheinungen in der Natur und Menschenwelt würden sie ewig in dem Geiste verschlossen bleiben, sie sind wie ein verborgenes Kleinod, das unerkannt in dem Schooße der Erde liegt und erst durch Einwirkung von Außen zu Tage gefördert wird. Wie die Blume zwar schon im Keime vorgebildet liegt, oder der segnenden Einflüsse einer milden Sonne bedarf, damit es zur Entfaltung des Keimes komme, so bedarf es auch einer segenreichen Umgebung von Natur und Menschheit, damit die Ideen des Wahren, Guten und Schönen, die Idee Gottes und der göttlichen Dinge in uns zum Bewußtseyn erwachen; daher die Einflüsse, unter denen der Mensch steht und die Verhältnisse, in denen er sich befindet, für das Vernunftleben desselben von der höchsten Bedeutung sind.

§. 162.

Mit dem durch äußere Einwirkung angeregten Bewußtseyn der Ideen ist aber nicht zugleich schon das Bewußtseyn der in ihnen begriffenen Fülle verbunden; wir werden uns auf äußere Anregung der Ideen in uns bewußt, ohne uns aber zugleich des in ihnen enthaltenen Mannigfaltigen abgesondert bewußt zu seyn, so daß wir auch unmittelbar und von selbst im Stande wären, über den Inhalt der Ideen bestimmte und deutliche Erklärung zu geben. Darum fehlt es dem Vernunftwissen bei aller Wahrheit und Gewißheit doch an Klarheit und Deutlichkeit. Damit es zur Klarheit der Erkenntniß komme, muß das in den Ideen begriffene Mannigfaltige durch die Selbstthätigkeit des Geistes erst entwickelt, muß der Inhalt der Ideenfülle in die einzelnen Merkmale aufgelöst und in dieser Absonderung zum Bewußtseyn gebracht werden.

§. 163.

Vernunftanschauung und Sinnesvorstellung stimmen also darin miteinander überein, daß beide als unmittelbare Wahrnehmungen zwar volle Gewißheit gewähren, aber nicht auch Klarheit der Einsicht, indem in beiden das Mannigfaltige noch auf unentwickelte und ungetrennte Weise sich vorfindet. Es bedarf der Reflexion über das in der Anschauung gegebene Mannigfaltige, um das, was wir durch Sinn oder Vernunft unmittelbar erkannt haben, auch zu begreifen, über unsere Erkenntniß deutliche Erklärung geben zu können und die Wahrheit derselben aus Gründen einzusehen. Das Vermögen der Reflexion aber ist der Verstand, dessen allgemeine Funktion im Denken, d. i. in dem Verbinden eines Mannigfaltigen von Vorstellungen zur objektiven Einheit im Bewußtseyn, besteht. Durch das Vermögen der Reflexion ist der Geist Machthaber seines Wissens und gelanget zur Klarheit der Erkenntniß.

§. 164.

Um die Wahrheit vereinzelter Erkenntnisse aus Gründen einzusehen, bedarf es zunächst einer allgemeinen Regel, unter welche die besondere Erkenntniß gestellt werden kann. Die erste und ursprüngliche Handlung des Verstandes ist darum der **Begriff**, d. i. eine allgemeine Vorstellung, welche die einer Vielheit von Dingen gemeinsamen und wesentlichen Merkmale in sich fasset, — die Erkenntniß des Allgemeinen im Besondern, der Einheit in der Vielheit. Nun besteht in der Welt selbst kein Einzelnwesen in absoluter Absonderung, sondern jedes macht mit andern verbunden den ergänzenden Theil eines höheren Ganzen aus, dessen wesentlicher Charakter in allen untergeordneten Individuen, ungeachtet der unendlichen Verschiedenheit derselben, sich wiederholet. Es existirt in den Dingen selbst, bei aller individuellen Verschiedenheit, ein Allgemeines wirklich, es giebt wirklich allgemeine, einer Vielheit von Dingen gleichmäßig zukommende Beschaffenheiten; und darauf gründet sich die Wahrheit der Erkenntniß aus Begriffen, soferne sie den Gesetzen des Verstandes gemäß gebildet werden.

§. 165.

Das Allgemeine und Wesentliche, welches der Begriff in sich fasset, ist aber in jedem einzelnen Dinge auf eine durchaus besondere und eigenthümliche Weise vorhanden, daher der Verstand bei der Bildung des Begriffes von diesem Besondern und Eigenthümlichen hinwegsehen und das Wesentliche in seiner Allgemeinheit auffassen muß. Der Begriff beruhet auf Abstraktion, und die Bildung desselben besteht eben in der Verbindung der in der Anschauung gegebenen wesentlichen Merkmale zur Einheit im Bewußtseyn, wodurch die verworrene Fülle der Anschauung entwickelt und der Inhalt derselben, in die einzelnen Merkmale aufgelöst, zum Bewußtseyn gebracht, sonach ein deutliches Erkennen möglich wird.

§. 166.

Die Begriffe sind darum sowohl von den Sinnesanschauungen, als von den Ideen oder Vernunftvorstellungen des Uebersinnlichen wesentlich verschieden. Die Sinnesanschauung beruhet auf Affektion des Gegenstandes, bezieht sich darum nur auf einen Gegenstand und fasset ihn nach seiner Individualität auf, und die Verbindung des durch die Affektion gegebenen Mannigfaltigen zum Ganzen der Anschauung geht wie von selbst und bewußtlos vor sich. Der Begriff dagegen beruhet auf Abstraktion vom Außerwesentlichen und Verbindung des Wesentlichen, bezieht sich auf eine Vielheit von Dingen, deren Wesentliches er in voller Allgemeinheit in sich fasset, und wird von dem Geiste mit Freiheit und Bewußtseyn gebildet.

Nicht minder bedeutend unterscheiden sich die Begriffe von den Ideen. Die Begriffe folgen erst auf die Anschauungen und sind durch dieselben bedingt, indem sie aus diesen erst von dem Verstande gebildet werden; die Ideen aber gehen den Anschauungen vorher, indem die Erkenntniß des Wahren, Guten und Schönen in den einzelnen und besonderen Fällen die Ideen davon schon voraussetzt. Die Begriffe entstehen durch Selbstthätigkeit des Geistes; die Ideen dagegen können nicht durch Abstraktion von den wahrgenommenen Einzelndingen erworben werden, sondern sind in dem Wesen der Vernunft selbst, deren Erkenntnißkraft sie constituiren, unmittelbar gegründet. Und der Begriff umfasset, wie schon sein Name andeutet, eine begrenzte und endliche Sphäre, während die Fülle einer Idee unbegrenzt und unerschöpflich ist.

§. 167.

Der Begriff als die erste und ursprüngliche Handlung des Verstandes, durch welche das Allgemeine im Besondern, die Einheit in der Vielheit erkannt wird, ist zugleich die Bedingung aller andern Thätigkeitsäußerungen des

Verstandes, der Urtheile und der Schlüsse. In dem Urtheile nämlich wird ein Begriff auf einen vorgestellten Gegenstand bezogen, um diesen dadurch zu bestimmen, mithin ein Besonderes — das zu Bestimmende — unter eine allgemeine Regel, den Begriff gestellt. Um sich aber der objektiven Einheit der auf diese Art im Bewußtseyn verbundenen Vorstellungen bewußt zu werden, ist eine Vergleichung beider Vorstellungen miteinauder nothwendig; daher alle Urtheile auf Reflexion beruhen. Und auf ähnliche Art wird in dem Schlusse Urtheil mit Urtheil verbunden, um aus der Wahrheit des einen die Wahrheit des andern zu begreifen d. i. aus ihrem Grunde einzusehen. Die Wahrheit einer Erkenntniß kann aber aus der Wahrheit einer andern nur in sofern begriffen werden, als jene dieser untergeordnet ist. In jedem Schlusse muß also von dem Verstande dieses Verhältniß der Unterordnung bestimmt werden, aller Schluß beruhet auf Subsumtion.

§. 168.

Ungeachtet dieser Subsumtion aber in dem Schlusse oder Beweise fließet von den Principien oder Beweisgründen die Wahrheit auf den zu erweisenden Satz nicht erst herab, so daß dieser von jenen erst seine Wahrheit empfienge, durch den Beweis erst wahr gemacht würde. Denn die Wahrheit ist gleich der Tugend absoluter Natur; wie das, was gut ist, es nicht wegen eines andern oder durch ein anderes, sondern aus und durch sich selbst ist, so enthält auch der Satz, welcher wahr ist, den Grund seiner Wahrheit in sich selbst und nicht durch ein Anderes, durch das ihm die Wahrheit erst mitgetheilt würde. Aber es kann ein Satz wahr seyn, ohne daß seine Wahrheit aus ihm selbst einleuchtet, und hier tritt der Schluß oder Beweis an seine Stelle, um die Ueberzeugung von der Wahrheit desselben zu begründen. Dieß geschieht dadurch,

daß der zu erweisende Satz mit andern als wahr schon anerkannten Sätzen in Zusammenhang gebracht oder in das Verhältniß der Abfolge gesetzt wird; denn was aus einem wahren Satze folgt, muß selbst wahr seyn, zufolge des Princips: mit dem Wahren kann immer nur Wahres übereinstimmen, das Wahre schließet das Falsche aus.

§. 169.

Der Schluß oder Beweis ist Erkenntniß aus Principien, indem aus einer Erkenntniß (Princip) die Wahrheit einer andern begreiflich gemacht wird. Läßt aber die Wahrheit der Erkenntniß, mit welcher der Schluß beginnt, selbst wieder die Frage nach einem weitern Grunde zu, so bedarf es eines neuen Schlusses zur Begründung des ersten; und soll die Schlußreihe nicht in unbestimmbare Weite fortrücken und doch am Ende ohne Haltpunkt seyn, so muß sie zuletzt von einer Erkenntniß ausgehen, die ohne allen Beweis, d. i. die unmittelbar gewiß ist. Die absoluten und unmittelbar gewissen Erkenntnisse sind daher die Grundlagen aller Schlüsse und machen das Beweisen selbst erst möglich.

§. 170.

Der Verstand als Schlußvermögen hat darum seine Grenze und befindet sich an derselben, wenn auf die Frage nach einem weitern Grunde keine Antwort mehr möglich ist. Es beginnt hier das Reich des Unbegreiflichen, aber darum nicht auch des Unerkennbaren. Denn was der Verstand nicht mehr auf mittelbare Weise zu erkennen vermag, wird von der Vernunft auf unmittelbare Weise angeschaut, und die Vernunft ist sich ihrer Erkenntniß eben so gewiß, wie der Sinn seiner auf Empfindung gegründeten Vorstellung, ohne daß die eine oder die andere, eben ihrer Unmittelbarkeit wegen, eigentlich begriffen d. i.

aus Gründen eingesehen werden kann. So sind es also Sinn und Vernunft, von welchen die Vielheit und Mannigfaltigkeit unserer Erkenntnisse stammet, und es ist der Verstand, durch welchen in diese Vielheit Einheit und Zusammenhang, und dadurch Klarheit und Gründlichkeit in das Wissen gebracht wird.

b) Von der Kunst.

§. 171.

Das Schöne in sinnlich wahrnehmbaren Formen darzustellen, darauf ist das Bestreben der Kunst gerichtet. Ein Kunstgebilde ist aber nur schön, sofern es mit der Idee übereinstimmt, welche ihm zu Grunde gelegt wird, oder als es der sinnlich vernehmbare Ausdruck einer Idee ist. Das schöne Kunstwerk nämlich muß ein Unendliches in sich offenbaren, eine Fülle, deren Inhalt durch keinen Begriff erschöpfet werden kann; diese unerschöpfliche Fülle erhält es aber nur durch die Ideen. Es ist die Idee göttlicher Macht und Majestät, welche dem Jupiter des Phidias seine unergründliche Tiefe, die Idee jungfräulicher Reinheit und der zärtlichsten Mutterliebe, welche Raphaels Madonnen ihre unerschöpfliche Fülle verlieh. Der Mangel an Ideen läßt das Kunstwerk geistesarm und ohne Anspruch auf Schönheit. Die erste Bedingung aller Kunst ist darum ein großer an Ideen fruchtbarer Geist. — Die Kunst hat aber Gegenstände für die Anschauung hervorzubringen. Daher muß mit der Kraft der Ideen in der Seele des Künstlers noch eine andere verschmolzen seyn, die Kraft nämlich, die Ideen in anschaulichen Bildern zu versinnlichen, die subjektive Welt der Ideen in eine objektive zu verwandeln. Das schöne Kunstwerk muß der sinnlich vernehmbare Ausdruck einer Idee seyn.

§. 172.

Aber auch den Werken der Natur liegen Ideen zu Grunde, welche sie, wenn auch in verworrenen Ausdrücken, gegenständlich darstellt. Die Natur ist die Enthüllerin göttlicher Gedanken, eine Sammlung der höchsten Begriffe, woraus allein die Sinnigkeit ihrer Werke begreiflich ist. Darum müssen in dem Begriffe der Kunst, die schon der gemeine Sinn von der Natur unterscheidet, noch eigene Merkmale liegen, welche sie von der Natur abgrenzen. Die Natur stehet unter dem eisernen Gesetze der Nothwendigkeit und ist auf bewußtlose Weise wirksam. Ohne Bewußtseyn und freie Selbstbestimmung entfaltet sich die Blume aus ihrem Keime, sie lag schon vorgebildet in dem Samenkorne und harrte nur der Entwicklung durch die Zeit entgegen. Die Kunst aber erzeuget ihre Werke mit Freiheit und Bewußtseyn. Aus freiem Antriebe gehet der Künstler an sein Werk, und er weiß um sein Produciren, hat Bewußtseyn über sein Thun und erkennet sein Werk, wenn es vollendet ist.

§. 173.

Doch auch das mechanische Kunstwerk weiset in dem Mechanismus des Ganzen wie in der Struktur der einzelnen Theile das Gepräge des freiwilligen Thuns und des Bewußtseyns auf, ohne deshalb Anspruch auf Schönheit zu haben; man nennt es eine Maschine und stellt es tief unter das eigentliche Kunstwerk. Die schöne Kunst muß darum auch von der mechanischen scharf abgeschieden werden. Das mechanische Kunstwerk hat seinen Zweck außer sich; was aber eines andern wegen da ist, mag als Mittel zum Zwecke noch so hoch gepriesen werden, Schönheit wird ihm nie beigelegt. Das schöne Kunstwerk muß daher seinen Zweck in sich selbst haben, d. i. seiner selbst wegen vorhanden seyn. Ein solches Werk ist aber nur in so ferne möglich, als der Künstler bei der Hervor-

bringung desselben einer innern Nöthigung folget, die ihn unabhängig von Absicht und Endzweck wie instinktartig treibet. Und darin besteht auch wirklich die Schöpfungsweise des wahren Künstlers; er fühlet sich jedesmal durch einen unbesieglichen Trieb seines Geistes genöthiget ein Werk hervorzubringen, wodurch er nur einem inneren Andrange seiner Seele Genüge leistet. Der Künstler erzeuget also sein Werk zwar unabhängig von äußerer Nöthigung, aus eigenem Antriebe, mit Freiheit; aber er folget zugleich einer innern Nöthigung, die ihn wie instinktartig treibet. Seine Freiheit ist zugleich innigst mit Nothwendigkeit verbunden.

§. 174.

Das mechanische Kunstwerk entsteht nicht nur mit Bewußtseyn, sondern auch aus dem Bewußtseyn, d. h. nach eingelernten Regeln und Gesetzen. Was aber auf gelernte Weise entstanden erscheint, erwecket in uns den Gedanken der Anstrengung und Mühe, wir empfinden diese Mühe nach und das Werk verliert seinen Anspruch auf Schönheit. Das schöne Kunstwerk muß daher zwar mit Bewußtseyn hervorgebracht seyn, aber es darf nicht aus dem Bewußtseyn, auf erlernte Weise, sondern wie unmittelbar und von selbst entstanden erscheinen. Darum vermag auch kein wahrer Künstler die Art und Weise mit Klarheit zu bestimmen, wie sich die Ideen in seiner Seele vor- und zusammenfanden, er weiß selbst nicht, wie er das Außerordentliche schaffe. Es ist ein heiliger Odem aus fremden Landen herüber; der Künstler fühlet seine allbelebende, allbefruchtende Wärme, wenn er wehet, aber Niemand weiß, woher er kommt. Treffend ist in dieser Beziehung K a n t s Foderung an die Kunst, daß sie das Ansehen der Natur habe. Wie die Natur ihre Werke nach ewigen Gesetzen erzeuget, ohne aber die Regeln, nach welchen sie schaffet, durchblicken zu lassen, so sollen

auch die Werke der Kunst diesen Charakter haben, wodurch sie Naturwerken ähnlich erscheinen. In der Natur aber ist es eine lebendige und werkthätige Erkenntniß, ein angestammtes Wissen, welches sie in ihren Bildungen führt und leitet; und so werden auch nur da, wo dieses angestammte und werkthätige Wissen wirket, wo die Kunst selbst von der Seele des Künstlers Besitz genommen hat, die Werke derselben das Ansehen der Natur haben.

§. 175.

In der Kunst sind also Freiheit und Nothwendigkeit auf das innigste miteinander verbunden. Bei aller Freiheit von Außen folget der Künstler einer inneren Nöthigung, die ihn wie instinktartig treibet. Und der Künstler schaffet sein Werk mit Bewußtseyn, er weiß um sein Produciren, aber doch schaffet er zugleich auf bewußtlose Weise. Die Ideen, welche er darstellt, sind von ihm nicht sowohl erfunden als gefunden, sie bieten sich seiner Seele unmittelbar und von selbst dar. Und der Griffel, die Feder, der Meisel, den er führet, um schaffend die innere Anschauung zu einer äußern zu machen, wird wie von einer unsichtbaren Macht geleitet, und mit jeder Bewegung der Hand sieht er einen neuen Zug der Schönheit in seinem Werke entstehen. Offenbart sich darum in der Natur der göttliche Geist nur in einzelnen Blicken, so tritt er in der Kunst in seiner ungetheilten Fülle hervor. In Gott ist die höchste Freiheit zugleich die höchste Nothwendigkeit, und Gott schaffet und wirket mit der höchsten Klarheit des Wissens, aber doch nicht auf eine durch das Wissen erstrebte, sondern auf absolute Weise. Die ungetheilte Fülle dieser göttlichen Wirkungsweise offenbaret sich in der Kunst, welche daher die vollkommenste Erscheinung des Göttlichen in dem Menschen ist. Deshalb sprachen schon die Alten von einem Genius, von

welchem der Dichter inspirirt würde, und der Dichter selbst schrieb sein Werk der Muse zu.

§. 176.

Es ist die unmittelbarste und vollkommenste Erscheinung des Göttlichen, was in der Seele des Künstlers wirksam ist und das Außerordentliche schaffet. Dieses in dem Künstler schaffende Princip führet den Namen Genie. In der Kunst aber ist die Kraft, welche die Ideen fasset, und die Kraft, welche die Ideen in anschaulichen Bildern darstellt, in Eins gebildet. Versteht man daher unter Kunst (im engern Sinne) die Kraft, Ideen in anschaulichen Bildern zu versinnlichen, und unter Poesie die Kraft ästhetischer Ideen, so ist das Genie die Ineinsbildung von Kunst und Poesie. Poesie ohne Kunst erscheint als eine rohe Naturkraft, an welcher sich Niemand ergötzen kann, und Kunst ohne Poesie als ein Princip inhaltleerer Formen; nur da, wo beide miteinander verschmolzen sind, ist Genie. Wo diese Kraft ursprünglich nicht ist, kann ihr Mangel auf keine Weise ersetzt werden; die Kunst muß angestammt seyn. Das Genie ist darum Gabe der Natur, Geschenk der Gottheit, und kann nicht durch Unterricht angebildet, nicht als Geschicklichkeit durch Anstrengung erworben, noch wie Wissenschaft durch Fleiß erlernt werden.

§. 177.

Das in dem Künstler schaffende Princip heißt Genie, und der Künstler leistet durch sein Schaffen nur einem Andrange seiner Seele Genüge. Das Genie schaffet darum aus einem inneren Antriebe, gleichsam aus einem großartigen göttlichen Instinkte, und es schöpfet aus eigener Fülle; denn der Künstler weiß selbst nicht, wie er das Außerordentliche schaffet, er hat zwar Bewußtseyn über sein Thun, aber sein Werk selbst entspringt nicht aus

dem Bewußtseyn, sondern wird wie von höhern Mächten eingegeben. Was also das Genie hervorbringt, ist nicht da durch Nachahmung, durch Wiederherstellung des schon einmal Gewesenen, sondern ist etwas Ursprüngliches, aus der Fülle seines eigenen Wesens hervorgegangen. Originalität ist der eigenthümliche und wesentliche Charakter des Genies.

§. 178.

Der Künstler folget einer innern Nothwendigkeit, die ihn unabhängig von Absicht und Endzweck wie instinktartig treibt, und er sucht in der Produktion seines Werkes nichts, als die Befriedigung eines unbesieglichen Andranges seiner Seele. Die Kunst wirket daher ihrer selbst willen und nicht eines andern wegen, weshalb das wahre Kunstwerk nichts außer sich zum Zwecke hat oder haben darf, gleich dem Universum, das seinen Mittelpunkt und seinen Zweck in sich selbst hat. Die Kunst dient keinem fremden Zwecke, sondern hat sich selbst zum Zwecke, weshalb sie auch freie Kunst genannt wird. Selbst Sittlichkeit ist nicht Zweck der Kunst, wohl aber die Seele derselben, darum mit der Sittlichkeit zugleich die Schönheit des Werkes sinket, indem ein solches die Spuren von der Einmischung des Menschlichen, ja selbst des Thierischen im Menschen an sich trägt und dadurch sich als Kunstwerk selbst aufhebt. Wie die Kunst selbst ihre Weihe von Oben empfängt, das in ihr wirkende Princip die vollkommenste Erscheinung des Göttlichen selbst ist, so wird auch der wahre Künstler mit reinem und unentweihten Sinne sein Werk empfangen und schaffen, und dadurch die höhere Abkunft der in ihm wirksamen Kraft beurkunden.

§. 179.

Das Urbild, nach welchem der Künstler sein Werk hervorbringt, trägt er in sich selbst; denn Originalität ist

das Gepräge des wahren Kunstwerkes, der Künstler schöpfet sein Werk aus der Tiefe seines eigenen Geistes, aus der Fülle seines begeisterten Gemüthes. Diese Urbilder, nach denen der Künstler seine Werke hervorbringt, sind die ursprünglich schon in seiner Seele gegründeten Ideen, weshalb wir auch nur da Kunst finden, wo ein großer an Ideen fruchtbarer Geist ist. Der Künstler hat daher das Urbild zu seinem Werke nicht außer sich, in einem andern zu suchen; das Gesetz der Kunst kann insbesondere nicht Nachahmung der Natur seyn, weder in ihren Werken, noch selbst in dem Naturgeiste, in jener werkthätigen Wissenschaft, wodurch der Begriff der Dinge in die körperliche Form übergeht; denn obgleich dieser schaffende Geist, wie wir ihn in der Natur auf lebendige und werkthätige Weise wahrnehmen, allerdings auch in dem Künstler seyn muß, wenn die Kunst das Ansehen der Natur haben soll, so kann derselbe doch, wo er ursprünglich nicht ist, weder mitgetheilt, noch erstrebt, noch auf irgend eine Weise ergriffen werden. Die Urbilder seines Schaffens müssen in des Künstlers eigenem Geiste ursprünglich schon gegründet seyn. Wie aber die Geisterwelt ein in sich zusammenhängendes Ganzes darstellt, und der Geist des Einzelnen unter dem Einflusse der Denkweise seiner Zeitgenossen, der Nation, welcher er angehört, der Religion, in der er geboren und erzogen ist, stehet, so ist auch der Geist des Künstlers diesen Einwirkungen, vorzüglich jenen durch den Genius der Religion unterworfen, wodurch seinen Werken ein eigenthümlicher Charakter eingeprägt wird.

§. 180.

Das Produkt der Kunst ist die Schönheit, weshalb sie auch, zum Unterschiede der mechanischen, schöne Kunst genannt wird. Das Wesen der Schönheit ist darum eins mit dem Wesen eines wahrhaften Kunstprodukts. Die Foderungen an ein Kunstprodukt aber sind Begrenztheit

von der einen, und Unendlichkeit von der andern Seite. Die Kunst nämlich bildet für die Anschauung, und Gegenstand für die Anschauung ist nur das Besondere, Bestimmte, daher in jedem Kunstwerke ein Besonderes, Bestimmtes dargestellt werden muß. Dieser besondere Gegenstand aber muß von dem Künstler auf geniale Weise d. i. so dargestellt werden, daß er ein Unendliches, eine Idee in sich offenbaret; in jedem Kunstwerke muß eine Idee objektiv dargestellt werden. Demnach besteht auch das Wesen der Schönheit, welches eins ist mit dem eines wahrhaften Kunstproduktes, in der objektiven Darstellung der Ideen; nur da, wo in einem Werke eine Idee gegenständlich dargestellt ist, ist Schönheit.

§. 181.

Die Ideen sind übersinnlicher Natur, können nicht unmittelbar und an sich selbst zur Anschauung gebracht werden, und müssen daher, da die Kunst Gegenstände für die Anschauung darzustellen hat, eine sinnliche Form annehmen. Damit aber in der sinnlichen Form die Idee objektiv, Gegenstand der Anschauug werde, muß die Idee in die sinnliche Form übergehen, und die sinnliche Form muß die Fülle der darzustellenden Idee in sich aufnehmen und erschöpfen, oder beide müssen als ungetheilt und absolut eins erscheinen. So ist in dem Jupiter des Phidias die Idee der göttlichen Macht und Majestät sinnliche Form geworden, und die Form desselben ist die sichtbar gewordene Idee der Macht und Majestät, beide erscheinen als ungetheilt und absolut eins. Die Schönheit bestehet daher in der ungetheilten und absoluten Einheit von Form und Idee, von Sinnlichen und Uebersinnlichen.

§. 182.

Die Vernunft, soferne sie das Schöne erkennt, heißt Schönheitssinn. Die Vernunft erkennet aber das Schöne

unabhängig von Schlüssen, auf unmittelbare Weise, durch Anschauung vermöge der in ihr ursprünglich gegründeten Idee des Schönen. Niemand läßt sich durch Demonstration ein Urtheil über die Schönheit eines Gegenstandes aufdringen; man verlangt den Gegenstand vor die Anschauung, um anschauend über die Schönheit desselben oder das Gegentheil erkennen zu können. Darum ist jedoch die Erkenntnißquelle des Schönen nicht das Gefühl; denn die Erkenntniß des Schönen ist zwar allerdings mit einem Gefühle des Wohlgefallens, welches man das ästhetische nennt, verbunden, aber dieses Gefühl schließt sich erst der Erkenntniß des Schönen an, und ist darum die Folge dieser Erkenntniß und nicht ihr Grund.

§. 183.

Die Erkenntniß des Schönen ist mit Genuß verbunden, aber mit Genuß von edler und geistiger Art. Darum legt man dem Schönheitssinne auch den Namen eines genießenden Sinnes bei und nennt ihn Geschmack, und zwar im höchsten Sinne des Wortes, weder mit dem Zeit — noch Mode — noch Nationalgeschmack zu verwechseln, welcher, als von zufälligen Verhältnissen und Bedingungen abhängend, zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten verschieden seyn kann. Der Geschmack, als in der Vernunft gegründet, kann keinem Menschen abgesprochen und darum, wie Kant bemerkt, das Wohlgefallen am Schönen Jedermann zugemuthet werden, oder die Geschmacksurtheile sind allgemein gültig. Aber darum sind sie nicht auch allgemein geltend; denn der Geschmack gehört zu jenen seltenen Blüthen, die sich erst spät aus dem Schooße des menschlichen Geistes entwickeln und nur unter vorzüglicher Begünstigung gedeihen. Wie aber nur Verwandtes sich anzuregen vermag, so ist es vorzüglich die Anschauung solcher Bilder, welche Abdrücke der Idee des Schönen sind, d. i. die Betrachtung schöner Kunst-

werke, wodurch der Schönheitssinn in uns geweckt und gebildet wird.

§. 184.

Wie die Kunst selbst aus dem Göttlichen stammet, so führet der Schönheitssinn das menschliche Gemüth zu Gott hin. Der Geschmack bricht zuerst die Bande, welche das Herz und die Neigung des Menschen an das Sinnliche anknüpfen, und führt den Menschen an einer Blumenkette reineren Genüssen in einer höhern Welt entgegen. Je mehr der Geschmack in der Seele eines Menschen angeregt und gebildet ist, desto mehr wird er den Sinnesgenüssen abhold und findet sein Vergnügen nur in der genußreichen Anschauung von Werken, aus welchen ein höherer, göttlicher Geist wehet. Nannten die Griechen die Künstler Söhne und Lieblinge der Götter, so können wir die begeisterten Kenner der Natur- und Kunstschönheiten Freunde und Verwandte der Gottheit nennen.

§. 185.

Alle Künste sind dem Wesen nach eins; denn jeder Künstler, durch welches Organ er auch zu uns redet, muß von einem schöpferischen Geiste beseelet seyn, und seine Werke haben nur soferne Anspruch auf Schönheit, als sie aus diesem Geiste geboren, als sie Produkte des Genies sind. Aber unendlich verschieden und mannigfaltig ist die Art und Weise, wie sich dieser schöpferische Geist in der Kunstwelt offenbart, weshalb auch die Werke jedes einzelnen Künstlers eine eigene von der aller andern verschiedene Welt darstellen. Doch in Rücksicht auf die Formen, unter welchen die Kunst ihre Ideen darstellt, lassen sich die Werke der Kunst auf bestimmte Klassen zurückführen. Jedes Kunstwerk nämlich muß in sich ein Unendliches, eine Idee offenbaren, und die Idee als übersinnlicher Natur muß, wie alles was Gegenstand der Anschauung werden

soll, eine sinnliche Form annehmen. Die Formen der Sinnenwelt sind Raum und Zeit. Die Ideen müssen daher in der Kunst entweder unter der Form des Raumes, oder unter der Form der Zeit, oder unter beiden miteinander vereinigt dargestellt werden; nur unter diesen Hüllen werden sie dem Sinne vernehmbar. Diesem gemäß lassen sich zunächst drei Arten der Kunst unterscheiden, nämlich die bildende, die redende und die theatralische Kunst.

§. 186.

Die bildende Kunst stellet ihre Ideen unter der Form des Raumes dar. Der Raum ist seiner Natur nach unbegrenzt, jedes Kunstwerk aber muß, als Gegenstand der Anschauung, ein Begrenztes seyn; der Raum kann also der bildenden Kunst nur in soferne zur Form dienen, als sie ihn begrenzet. Durch die Begrenzung des Raumes entstehen Gestalten: die bildende Kunst stellet also Gestalten dar, und ist die für den Sinn des Gesichtes schaffende Kunst. Nicht ohne Grund haben die Alten die bildende Kunst eine stumme Dichtkunst genannt; denn sie stellt gleich dieser Ideen dar, deren Ursprung eine begeisterte Seele ist, aber sie drückt diese Ideen nicht wie die Dichtkunst durch eine lebendige Rede aus, sondern wie die schweigende Natur durch Gestalten. Und in den Gestalten selbst bedient sie sich zum Ausdrucke ihrer Ideen der Zeichen des Sprachlosen, nämlich der Mienen und Geberden.

§. 187.

Die Gestalten aber, welche die bildende Kunst zum Ausdrucke ihrer Ideen erzeuget, haben entweder nur den Schein der Körperlichkeit, oder sie sind wahre Körperformen, und zwar nach dem Beispiele der Naturwerke entweder organische oder unorganische Körpergestalten. Daher die bildende Kunst selbst wieder in die Malerkunst, Bild-

hauerkunst und Baukunst sich theilet. Das höchste Gesetz aller Kunst und Schönheit aber ist die innigste Harmonie des Aeußern und des Innern, des Sinnlichen und Uebersinnlichen, der Form und der Idee; daher auch jede Art der Kunst ihre eigenthümlichen Ideen hat, deren Darstellung in sinnlich wahrnehmbaren Formen ihrer Natur vorzugsweise angemessen ist.

§. 188.

Die erste Kunst, welche Gestalten bildet, ist die Malerkunst; aber die Gestalten in der Malerei haben nur den Schein der Körperlichkeit, welcher durch die Vertheilung von Licht und Schatten, von hellen und dunklen Farben erreicht wird, die deshalb der Malerkunst als Mittel der Darstellung dienen. In den Gestalten, die aus der Hand der Malerkunst hervorgehen, ist alle Körperlichkeit verschwunden und nur der Schein davon zurückgeblieben, und die irdische Masse ist gewichen einem ätherischen Stoffe, dem Lichte und der Farbe, welche das eigentlich Geistige, das Ideale in der sichtbaren Natur sind. Es sind nicht tastbare Gestalten, welche die Malerkunst hervorbringt, sondern gleichsam verklärte, ätherische Leiber, ähnlich denjenigen, welche nach Paulus die Geister der Seligen in den himmlischen Wohnungen umfließen.

§. 189.

Die Gestalten in der Malerei sind jedoch nicht ihrer selbst, sondern eines Geistigen wegen da, dessen Ausdruck sie seyn sollen, denn alle Form ist nur schön durch die Idee, welche sie beseelet. Ein ätherischer Leib aber kann nur die Hülle einer ätherischen Seele seyn. Es ist darum das Ideale, Gemüthliche, das mystische Leben einer himmlischen Seele, welche von allem Körperlichen und Irdischen zurückgezogen und ganz in das Göttliche versunken ist,

oder es ist die Andacht, die Liebe, die Sehnsucht nach dem Unendlichen, die Gottergebenheit, deren Idee die Malerkunst aufzufassen und in einer verklärten Lichthülle darzustellen hat. Eine vollendete Körperlichkeit wäre eine zu derbe Hülle für das ätherische Wesen einer himmlischen Seele, und darum die Harmonie des Innern und des Aeußern verletzt. Deshalb muß die vollendete Körperlichkeit zurück, und das eigentlich Geistige der Natur, Licht und Farbe hervortreten, um das ideale Leben einer himmlischen Seele in sich aufzunehmen und in einem adäquaten Bilde darzustellen. Darum hat auch die Malerkunst ihre Vollendung erst durch die christliche Religion erhalten, durch welche das Reich der Sinnlichkeit zerstört, die Vergänglichkeit alles Irdischen ausgesprochen, und das Ziel aller menschlichen Wünsche und Bestrebungen jenseits des Grabes aufgesteckt wurde. Erst hiedurch wurde in dem menschlichen Gemüthe Resignation auf alle irdische Freude, Andacht, Liebe, Sehnsucht nach dem Unendlichen und gänzliche Hingebung in seinen Willen angeregt und so ein himmlisches Leben, ein Leben wahrer Geister in der sinnlichen Welt eingeführt. Dieses Leben erreichte seine höchste Blüthe in der seligen Jungfrau, welche deshalb der Malerkunst ein Ideal gab, das den Alten unbekannt war.

§. 190.

Die Malerkunst verleihet ihren Gestalten nur den Schein der Körperlichkeit, und sie giebt denselben einen äußern Raum zu, stellet sie auf einem Hintergrunde dar. Wahre d. i. tastbare Körperformen dagegen, und zwar organische und von allen Seiten unabhängige Gestalten stellet die Bildhauerkunst dar. Den Uebergang von der Maler- zur Bildhauerkunst macht deshalb das Relief, indem es gleich dieser erhabene Figuren, wahre Körperformen darstellt, aber gleich der Malerkunst sich einer Zugabe des äußern Raumes bedient, seine Figuren einer

Fläche einbildet; dasselbe hat darum einen äußern Anhaltspunkt nothwendig, weshalb seine Werke auch nur als Zierrathen gebraucht und mit andern Kunstwerken verbunden werden. Die Bildhauerkunst aber giebt ihren organischen Gestalten eine freie von allen Seiten unabhängige Stellung, und hat, wie alle schöne Kunst, die Aufgabe, in denselben eine Idee sichtbar zu machen. Und zwar ist es das Reale — Macht, Hoheit, Größe, Stärke, Majestät, deren Idee die Bildhauerkunst erfasset und in organischen Gestalten sichtbar ausdrückt, denn Aeußeres und Inneres müssen in der innigsten Harmonie stehen. Eine ätherische Lichthülle wäre ein zu feines Gewebe für den Ausdruck der Macht, Größe, Stärke u. s. w., es muß die vollendete Körperlichkeit hervortreten, um das Große, Erhabene, Starke, Mächtige in der Fülle seiner Idee zu erfassen und in einem adäquaten Bilde darzustellen, daher auch nur dieses das der Bildhauerkunst angemessene Objekt ist.

§. 191.

Während der Malerkunst zur Sichtbarmachung der Ideen Licht und Schatten und das ganze Farbenmeer zu Gebote stehen, ist der Bildhauerkunst die Lösung ihrer Aufgabe nur dadurch möglich, daß sie den Gestalten, welche sie bildet, diejenige Größe, Stellung und Haltung, und ihrer Oberfläche diejenigen charakteristischen Umrisse, Mienen und Geberden giebt, wodurch sich die darzustellende Idee unmittelbar und von selbst ausspricht. Deshalb ist der Bildhauerkunst zur Lösung ihrer Aufgabe keine Gestalt angemessener als die menschliche, indem in dieser allein wegen der Nacktheit des Fleisches der Geist sichtbar werden kann, ihre Oberfläche Thron der Schönheit und der ganze Körper Spiegel der Seele wird. Aber selbst die menschliche Gestalt darf der Bildhauerkunst nur als Hülle dienen, in welcher sie höhere Naturen, idealische Charak-

tere darstellt; denn es sind die Ideen der Hoheit, Macht, Würde, Majestät, welche durch die Bildhauerkunst zur Anschauung gebracht werden sollen, so daß ihre Gestalten diese Ideen nicht nur bedeuten, sondern in Wahrheit und Wirklichkeit ausdrücken, wie dies in dem Jupiter des Phidias der Fall mag gewesen seyn, von welchem man sagt, Niemand habe ihn ansehen können, ohne von der Majestät des göttlichen Wesens durchdrungen worden zu seyn. Wesen aber, in welchen die Idee der Macht, Hoheit, Majestät in das Seyn übergegangen ist, sind höhere Naturen, gehören einer höhern Welt an. Die eigentliche Welt für die Bildhauerkunst ist darum die Götterwelt, wie sie auch wirklich in ihrem goldenen Zeitalter sich vorzüglich in der Bildung von Göttergestalten gefiel, und derselben die griechische Religion, wie der Malerkunst die christliche, in vorzüglichem Grade günstig war.

§. 192.

Wahre aber unorganische Körpergestalten stellet die Baukunst dar. Diese kann sich nur dadurch auf die Stufe der schönen Kunst erheben, daß sie unmittelbar auf Schönheit geht, damit aber zugleich Zweckmäßigkeit verbindet, weshalb auch der Baukünstler, wie jeder andere Künstler, Genie seyn muß und zu seinem Berufe geboren; denn Zweckmäßigkeit mit Schönheit zu verbinden vermag kein mechanisches Talent, sey es auch mit dem ganzen Reichthume technischer Regeln ausgerüstet. Ein Vorbild zur Lösung dieser Aufgabe hat die Baukunst an der menschlichen Organisation, in welcher Schönheit und Zweckmäßigkeit vereinigt sind. Wie in dem Baue des Menschen das Innere der Zweckmäßigkeit dienet, nach dem Bedürfnisse angelegt ist, das Aeussere aber der Schönheit folget, so muß auch das Innere des Gebäudes auf Befriedigung des Bedürfnisses berechnet werden, das Aeußere aber Sitz der Schönheit seyn. Und auch die Außenseite der menschlichen

Organisation dienet dem Baukünstler wieder als Musterbild für die Aussenseite seiner Bauten, indem die Aussenseite der menschlichen Organisation sowohl durch Symmetrie, als auch durch Vollendung des Einzelnen und des Ganzen nach Oben und Unten ausgezeichnet ist. Nur darf dieses Vorbild nicht auf empirische Weise nachgeahmt, sondern muß sinnbildlich durch die Baukunst dargestellt werden.

§. 193.

Die menschliche Organisation ist Sinnbild für die Baukunst, aber nicht Urbild. Die Form seines Werkes muß ganz aus des Baukünstlers eigenem Geiste hervorgehen, da ihm in der ganzen Natur weder ein Urbild noch eine verwandte Gestalt entgegenkömmt. Aber dessen ungeachtet darf die Form sich nicht selbst zum Zwecke haben, sie wird erst schön durch den Gedanken, der sie belebet. Jedem Gebäude muß daher eine Idee zu Grunde liegen und in der Form desselben sich sinnlich vernehmbar machen. Zu dem Geiste spricht nur der Geist, und die Form des Gebäudes wirkt nur in sofern auf ihn, als sie ihm einen innern Geist offenbart, der irgendwo in unserer Seele eine Saite anschlägt, die ihm mit Bewunderung, Liebe, Ergötzen entgegenschwingt. Während aber Mahler und Bildhauer ihre Idee in der menschlichen Gestalt durch Mienen, Geberden, Haltung auf eine unzweideutige Weise dem Sinne vernehmbar zu machen vermögen, fehlet dem Baukünstler diese Klarheit und Bestimmtheit des Ausdruckes, er kann nur durch den Typus der ganzen Form zu uns sprechen; daher auch die Idee, welche seinem Werke zu Grunde liegt, nicht in einer klaren, sondern nur in einer dunklen Vorstellung d. i. in dem Gefühle erfasset wird. Nach dem verschiedenen Charakter ihrer Formen erwecket die Baukunst in dem Gemüthe Gefühle der Bewunderung, der Ehrfurcht, der Schwer-

muth, — dumpfe aber nicht unverständliche Laute der sich aussprechenden Idee, gleich jenen der Musik nur in dem Gefühle vernehmbar. Vorzüglich ist es der Genius der Religion, welcher der Baukunst einen eigenthümlichen Charakter verleiht, wie der hervorstechende Gegensatz in den religiösen Gebäuden der griechischen und christlichen Welt beurkundet.

§. 194.

Die redende Kunst stellet ihre Ideen unter der Form der Zeit dar. Ihre Werke erscheinen daher nicht gleich jenen der bildenden Kunst als ein Unmittelbar- und Zugleichseyn, sondern als ein Werden, als ein in der Zeit sich fortbewegendes, Fließendes. Als an die Form der Zeit gebunden vermag die redende Kunst auch nur das in der Zeit aufeinanderfolgende darzustellen, mithin nicht das ruhige Seyn, sondern nur das bewegte Leben. Inneres und Aeußeres, Sache und Zeichen müssen aber in der Kunst im Einklange stehen. Die Zeichen, deren sich die redende Kunst zum Ausdrucke ihrer Ideen bedient, können nur bewegte, flüchtige Zeichen seyn. Solche sind die Töne, Laute, deren Inbegriff Sprache heißt; das Organ der redenden Kunst ist daher die Sprache. Die bildende Kunst offenbart ihre Ideen durch bleibende Gestalten, die redende durch flüchtige Töne; jene bildet für den Sinn des Gesichtes, diese für den Sinn des Gehörs.

§. 195.

Das Organ der redenden Kunst ist die Sprache. Die Sprache aber ist entweder Natursprache, oder künstliche Sprache. In jener hängen Inneres und Aeußeres durch Naturnothwendigkeit, in dieser durch Freiheit zusammen. Der ungegliederte Laut ist der naturnothwendige Ausdruck des bewegten Innern, der gegliederte der freie Ausdruck der Seele. Die Natursprache, als der naturnothwendige

Ausdruck des Innern, stellet dasselbe in Wahrheit und Wirklichkeit dar, und ist darum ihrer Natur nach symbolisch; die künstliche Sprache aber, als der freie Ausdruck der Seele, bedeutet nur das Innere und ist ihrer Natur nach allegorisch. Die Natursprache ist das Organ der Tonkunst, die künstliche Sprache das Organ der Dichtkunst.

§. 196.

Es ist die Sprache der Natur mit ihren unartikulirten Tönen, in welcher die Tonkunst zu uns redet und ihre Werke dem Sinne vernehmbar macht. Darum übt auch die Tonkunst eine unbegrenzte Macht auf das Gemüth des Menschen aus; denn die Natursprache wirket unmittelbar und deshalb mit ganzer Stärke auf die Seele des Menschen, während die Worte der künstlichen Sprache erst einer Uebersetzung mittelst des Verstandes bedürfen, und dadurch geschwächt zu dem Herzen kommen. Als an die Zeit gebunden vermag die Tonkunst nur das bewegte Leben darzustellen. Und zwar ist das eigentliche Objekt für die Tonkunst das innerliche, subjektive Leben der Seele d. i. die Welt der Gefühle, Affekte und Leidenschaften; Ausdruck des bewegten Gemüthes zu seyn, ist die Naturbestimmung der Musik. Dies offenbart sich schon in der nahen Verwandtschaft derselben mit der lyrischen Dichtkunst, und ist um so einleuchtender, als die Natursprache nur Sprache der Empfindung ist; nur in dem Zustande seiner Bewegung entäußert sich das Gemüth in unartikulirten Tönen. Darum wird die Musik ihrer Naturbestimmung untreu, wenn sie sich an Scenen oder Begebenheiten der objektiven Welt waget, nicht, um darüber Empfindungen auszudrücken, sondern um dieselben als solche darzustellen; und überdies kann sie bei solchen Darstellungen ihr Höchstes nur in die Nachahmung setzen, welche aber die Würde der Kunst entweihet.

§. 197.

Ausdruck des bewegten Gemüthes zu seyn, ist die Naturbestimmung der Musik. Jede Gemüthsbewegung aber hat, wie ihre eigene Farbe, so auch ihren eigenen Ton. Eine harte Tonart haben die Empfindungen der starken Art, eine weiche die der sanften, welche, wenn sie erklinget, in der Seele des Hörenden dieselbe Empfindung erwecket, aus der sie geflossen ist. Einige Töne erheben die Seele und erweitern den Busen zu freudigen Empfindungen, andere wiegen sie in tiefe Schwermuth ein; einige reizen das Gemüth auf und setzen es in Flamme und Empörung, andere wirken auf das gereizte Gemüth wieder besänftigend. Jeder Ton hat daher seine Bedeutung und seinen eigenthümlichen Charakter, welchen der Tonkünstler genau kennen muß, um denjenigen Ton zu wählen, der die ächte Sprache des darzustellenden Gefühles ist. Und wie auf die Stimmung des Gemüthes die Religion den entschiedensten Einfluß hat, so mußte auch der Genius der griechischen Musik ein ganz anderer seyn, als jener der christlichen.

§. 198.

Es ist die Sprache der Natur, in welcher die Tonkunst zu uns redet. In einer künstlichen Sprache dagegen redet die Dichtkunst zu uns; jene ist Poesie mit ungegliederten, diese in gegliederten Tönen. Inneres und Aeußeres, Sache und Zeichen müssen in der Kunst im Einklange stehen. Die gegliederten Töne, Worte, deren sich der Dichter zur Darstellung seiner Ideen und Gefühle bedient, müssen darum sowohl an sich als in ihrer Folge mit dem Charakter des darzustellenden Innern zusammenstimmen. Hierauf gründet sich zunächst die Foderung, daß die gleichartigen Töne (Sylben von gleicher Zeitdauer, Quantität) in abgemessenen Zeiten aufeinander folgen, welche periodische Eintheilung des Gleichartigen Rhyth-

mus heißt. Die Bedeutsamkeit des Rhythmus, der seinem Wesen nach musikalisch ist, besteht also darin, durch die Schnelligkeit oder Langsamkeit seiner Bewegung die Bewegung des darzustellenden Gegenstandes durchscheinen zu lassen. Der Ausdruck des Feierlichen, des Ernsten, Großen, langsam sich fortbewegenden in der gemüthlichen wie in der objektiven Welt erfodert darum einen langsam einherschreitenden, einen sinkenden Rhythmus; dagegen einen schnell dahin eilenden, einen hebenden Rhythmus der Ausdruck des Lebendigen, Eiligen, Raschen in der gemüthlichen wie in der objektiven Welt. Es ist der rege Wechsel der Empfindungen, dessen Ausdruck der Rhythmus ist, wie in der Ode, in welcher wegen des Wechsels und der Mannigfaltigkeit der Empfindungen ein Reichthum und Wechsel von Füßen und Versen mannigfaltiger Taktart herrschet.

§. 199.

Wie der Rhythmus den regen Wechsel der Empfindungen ausdrückt, so kann sich die harmonische Einheit des Gemüthes nur durch harmonische Einheit im Aeußern, in der Poesie also durch Gleichheit der Töne offenbaren. In diesem Gleichlaut der Worte von dem accentuirten Vokale an besteht der Reim, welcher, um dem Ohre vollkommen vernehmbar zu seyn, da eintreten muß, wo die Stimme durch nichts Nachfolgendes gedrängt wird, nämlich am Schlusse des Verses. Die poetische Bedeutsamkeit des Reimes ist daher, wie die des Rhythmus, Widerklang des darzustellenden Innern zu seyn; doch sind beide sich darin entgegengesetzt, daß sich in dem Rhythmus der rege Wechsel der Empfindungen und Gemüthsbewegungen, in dem Reime aber die Harmonie der Seele, die Einheit und Tiefe des Gemüthes offenbart. Wo deshalb der Natur der Sache gemäß der Rhythmus vorwaltet, muß der Reim zurücktreten, und wo dieser herrschet, kann nur das einfachste Sylbenmaß seyn.

§. 200.

Die Dichtkunst hat zur Form die Zeit und zum Organe das lebendige Wort, den gegliederten Laut. Als an die Form der Zeit gebunden vermag die Dichtkunst nicht das ruhige Seyn, sondern nur das bewegte Leben darzustellen, und zwar ist es das geistige Leben, welches sie gleich der Tonkunst zum vorzüglichsten Gegenstande ihrer Darstellung wählt. Das geistige Leben weiset aber eine zweifache Seite in sich auf, eine subjektive und eine objektive. Jenes ist, als Gedanke oder Gefühl, nach innen zurückgedrängt und der Anschauung entzogen, dieses tritt in der Aeußerlichkeit hervor und machet sich offenbar in That und Handlung. Alle Dichtkunst ist daher entweder eine subjektive oder eine objektive, wovon die erstere auch den Namen der lyrischen führt. Im objektiven Leben aber, wenn der Mensch handelnd auf dem Schauplatze der Geschichte auftritt, ist ein zweifacher Fall möglich: die ewige alles lenkende Nothwendigkeit erscheinet entweder mit den Absichten und Plänen des handelnden Subjektes einverstanden, oder beide, Freiheit und Nothwendigkeit, erscheinen im Widerstreite. Die Formen der objektiven Dichtkunst sind darum die epische und die dramatische, und die Werke der gesammten Dichtkunst sind das lyrische Gedicht, das Epos und das Drama.

§. 201.

Das l y r i s c h e Gedicht, so genannt von der ursprünglich den Gesang desselben begleitenden Lyra, ist subjektive Dichtungsart; denn nur in der Fülle der Empfindung strömt das menschliche Gemüth in Gesänge über, um darin die Regungen seines Innern auszudrücken. In dem lyrischen Gedichte tritt der Dichter selbst hervor und offenbart die Gefühle seines Herzens in Beziehung auf einen Gegenstand außer ihm, aber nicht durch Beschreibung oder Schilderung, sondern auf unmittelbare Weise. In dem

Zustande der Empfindung aber ist das Gleichgewicht der Seele gestört, die Seele ist aus ihrer Ruhe aufgeregt, in Bewegung gesetzt und alles, die Thätigkeit des Verstandes wie der Phantasie, wird von dieser Bewegung des Gemüthes ergriffen und geleitet. Die unmittelbare und nothwendige Folge davon ist, daß sich der Ausdruck des lyrischen Gedichtes über die grammatischen Regeln der Sprache erhebet, an welche nur der Ausdruck des kalten Verstandes gebunden ist, und daß in dem Rhythmus des lyrischen Gedichtes Wechsel und Mannigfaltigkeit herrschet, gleich der Empfindung des Dichters selbst, die nicht gleichmäßig fortschreitet, sondern bald im Steigen bald im Fallen begriffen ist, jetzt durch hinzutretende Reflexion gehaltener und gelassener, jetzt glühender wieder und aufbrausender wird. Daher die Lebendigkeit in der Bewegung und in der Sprache des lyrischen Gedichtes, und die nahe Verwandtschaft der lyrischen Dichtkunst mit der Musik, indem beide der unmittelbare Ausdruck des bewegten Gemüthes, und deshalb dem Gesetze des Rhythmus, welcher Widerklang des darzustellenden Innern seyn soll, gleichmäßig unterworfen sind.

§. 202.

Das Epos ist ein erzählendes Gedicht; es ist eine Begebenheit, Geschichte, welche der epischen Dichtkunst den Stoff giebt. Um aber auf die Würde epischer Darstellung Anspruch zu haben, muß die Geschichte durch hohes Interesse ausgezeichnet seyn, und darf darum nicht auf das Schicksal eines Individuums sich beschränken, sondern muß das Schicksal eines Volkes, die gemeinsame Angelegenheit einer ganzen Nation oder der ganzen Menschheit umfassen. In den großen Weltbegenheiten, wo ganze Staaten untergehen oder aus den traurigen Ueberresten der untergegangenen neue Welt-Monarchieen sich erheben, kündigt sich uns eine höhere Ordnung der Dinge an, wird eine höhere Weltregierung offenbar. In der epischen

Geschichte muß daher eine höhere Ordnung der Dinge sich kundbar machen, mithin in ihr nicht blos die Freiheit, nicht der Mensch allein, der epische Held, an dessen Schicksal das aller übrigen geknüpfet ist, walten und herrschen, sondern auch eine höhere alles lenkende Nothwendigkeit muß in das Rad der Geschichte eingreifen. Und zwar erscheinen beide, Freiheit und Nothwendigkeit, in der epischen Geschichte in Eintracht. Mit den Absichten und Plänen des epischen Helden stehet die ewige alles lenkende Nothwendigkeit im Einverständnisse, daher derselbe nicht unglücklich wird; das Epos feiert das Glück seines Helden.

§. 203.

Wie der Stoff des Epos, so muß auch die Form desselben universell seyn; Objektivität ist wesentliche Foderung an die epische Darstellung. Wie jeder Erzähler, so muß auch der epische Dichter die Begebenheit darstellen, nicht aber seine Gefühle und Bemerkungen über dieselbe. Und wie in den Fügungen der ewigen Nothwendigkeit, welche den Plänen des epischen Helden durch eine Folge unberechenbarer Ereignisse zu Hülfe kömmt und dadurch ihre Uebereinstimmung mit seinen Absichten kund giebt, eine höhere Ordnung der Dinge sich offenbart, so darf der epische Dichter den Lauf der Begebenheiten nicht durch Einmischung seiner Bemerkungen und Gefühle über dieselben unterbrechen, wobei jene höhere Ordnung der Dinge durch die Darstellung getrübt oder gar unsichtbar würde. Die Subjektivität des Dichters muß verstummen, nur die Begebenheit muß sichtbar, die Person des Dichters aber unsichtbar seyn. Der Dichter tritt in den Hintergrund zurück und läßt die Begebenheiten nach dem ihnen einwohnenden Rhythmus sich selbst entwickeln und aufeinanderfolgen, er verweilet bei Allem, bei dem Großen wie beim Kleinen, mit ungetheilter Seele, so daß nichts gedrängt, sondern alles nach der ganzen Fülle seines Wesens

mit Ruhe und Stätigkeit in der epischen Darstellung entfaltet wird. Auf solche Art entsteht in dem Epos nicht nur eine Lebendigkeit und Allgemeinheit, daß es einer ganzen Welt gleichet, indem es die Geschichte in unmittelbarer Vergegenwärtigung darstellt und jeder Stand, jedes Alter, jedes Geschlecht hervortritt, um auf seine Weise zu dem Ganzen der Geschichte mitzuwirken; sondern auch die höchste Klarheit und Besonnenheit, und ein gleichmäßig fortschreitender Gang der Begebenheiten, das höchste Gleichgewicht, wodurch die Form des Epos im schönsten Einklange mit dem Geiste der epischen Geschichte erscheint, und durch ihre reine und ungetrübte Objektivität sich zum Muster der historischen Kunst erhebet. (§. 124.)

§. 204.

Wie das Epos, so ist auch das Drama eine objektive Dichtungsform, die poetische Darstellung einer Handlung. Doch unterscheidet es sich von dem Epos in wesentlichen Zügen sowohl des Inhaltes als der Form. Das Drama ist nämlich die unmittelbare Darstellung einer individuellen Handlung in Gesprächform, in welcher Freiheit und Nothwendigkeit im Widerstreite miteinander erscheinen. Bei diesem Widerstreite aber treten Freiheit und Nothwendigkeit entweder in ihrer hehren Gestalt hervor, als wahre Freiheit und als wahre Nothwendigkeit; oder es ist nur eine scheinbare an sich nichtige Freiheit, und eine scheinbare an sich nichtige Nothwendigkeit, welche sich im Widerstreite begegnen: wornach das Drama selbst wieder in Tragödie und Komödie sich theilet.

§. 205.

Die Tragödie ist die unmittelbare Darstellung einer individuellen Handlung in Gesprächform, in welcher wahre Freiheit und wahre Nothwendigkeit, oder der freie und besonnene Mensch und das eiserne Schicksal im Kampfe

miteinander erscheinen. Diese Entzweiung der Freiheit und der Nothwendigkeit offenbart sich aber, in Folge des Gegensatzes der Religion, in der griechischen und in der neuen Tragödie auf eine verschiedene Weise. Das Tragische der Handlung nämlich wächst in dem Grade, in welchem die Stufe des Uebels ansteigt, das über den tragischen Helden verhängt wird. Der höchste Gipfel alles Unglücks ist es, durch den Schluß des Schicksals oder durch den Willen und die Rache der Götter zum Verbrecher bestimmt zu seyn, und selbst dagegen ankämpfend zum Verbrecher zu werden. Und dieser wahrhaft und im erhabensten Sinne tragische Fall ist es, den uns das durch Sophokles zu seiner größten Höhe gebrachte Trauerspiel des Alterthums zur Anschauung bringt. Doch dieser Kampf des Menschen mit dem Schicksale darf nicht mit dem ausschließenden Siege des letztern sich endigen; die Tragödie würde dann nicht nur eine halbe, sondern auch eine empörende Handlung darstellen, wir würden unbefriedigt den Schauplatz verlassen und über die Tyrannei des Schicksals murren, welches den Menschen erdrückt und seine Freiheit verhöhnt. Es muß darum nach jenem Triumphe des Schicksals noch zu einem Siege der Freiheit über dasselbe kommen, und dieser glänzende Sieg wird dadurch errungen, daß die tragische Person die Schuld des unfreiwilligen Verbrechens freiwillig übernimmt und büßet. In der griechischen Tragödie wird der tragische Held durch das Verhängniß des Schicksals nothwendig zum Verbrecher, und die Freihet setzet sich wieder der Nothwendigkeit gleich durch die Größe der Seele, mit welcher der Held die Schuld seines Verbrechens büßet.

§. 206.

Eine solche Fügung aber, wodurch der Unschuldige nach dem Verhängnisse des Schicksals nothwendig zum Verbrecher wird, ist nach den Begriffen der christlichen

Religion ganz unmöglich und durch sie absolut aufgehoben, weshalb das Schicksal von der neuern Tragödie ausgeschlossen werden muß. Auch in dieser wird das tragische Subjekt eines Verbrechens schuldig; der Grund des Verbrechens aber liegt nicht außer dem Subjekte in den Fügungen eines Schicksals, sondern in dem Innern des tragischen Helden, das Verbrechen geht von dem Subjekte selbst aus. An die Stelle des Schicksals tritt in der modernen Tragödie der Charakter. Deshalb darf jedoch der Held der neuen Tragödie nicht Bösewicht seyn, das Verbrechen, dessen er schuldig wird, nicht moralische Verdorbenheit zum Grunde haben, denn das Laster hat nichts Schönes und das Loos des Lasterhaften bleibt ohne alles tragische Interesse. Der Kern des moralischen Charakters der tragischen Person muß edler Art seyn, aber noch umgeben von mancherlei Gebrechen und Schwierigkeiten, den Erbtheilen der menschlichen Natur. Der Held der neuen Bühne ist aber auch nicht absolut schuldlos; und indem sein Leben im Widerstreite steht mit der göttlichen Weltregierung, welches als unverbrüchliches Gesetz Rechtthun fodert, muß er als Verletzer dieses Gesetzes vom Glück ins Unglück stürzen, und dieses Unglück, die Strafe seines Verbrechens, über ihn nicht vom Schicksale, sondern von der vergeltenden Gerechtigkeit verhängt werden.

§. 207.

Indem der tragische Held ins Unglück stürzet, unterliegt die Freiheit der Nothwendigkeit. Die Freiheit muß aber der Nothwendigkeit wieder gleich gesetzt und das Leben der tragischen Person, welches ein Mißlaut war in der großen Weltharmonie, mit der ewigen Weltregierung wieder versöhnt werden; die sittliche Natur fodert Wiederversöhnung des Einzelnen mit dem Ganzen, Harmonie des Endlichen mit dem Unendlichen. Und diese Gleichsetzung von Freiheit und Nothwendigkeit wird dadurch erreicht,

daß der tragische Held sein Unglück, die Strafe des Verbrechens, mit Ergebung und Seelengröße erträgt, wodurch nicht nur ein Sühnopfer der vergeltenden Gerechtigkeit gebracht wird, sondern auch das Leben des tragischen Helden wiederkehrt zur Harmonie mit der ewigen Weltregierung, welche auf sittlichen Gesetzen beruhet. — So erscheinet also in der alten wie in der neuen Tragödie die Entzweiung von Freiheit und Nothwendigkeit. Das Leben des tragischen Helden erscheint im Widerstreite mit der ewigen Nothwendigkeit: dort wird den Beschlüssen des Schicksals entgegengewirkt, und hier gegen das Gesetz der ewigen Weltordnung gehandelt. In beiden unterliegt die Freiheit der Nothwendigkeit, von höhern Mächten wird Uebel über den tragischen Helden verhängt: dort wird er durch die Fügungen des Schicksals zum Verbrecher, und hier durch die Nemesis von Glück ins Unglück gestürzt. Und in beiden setzet sich die Freiheit wieder der Nothwendigkeit gleich durch die Seelengröße, mit welcher der tragische Held sein Unglück erträgt.

§. 208.

In der Tragödie erscheinen wahre Freiheit und wahre Nothwendigkeit in Entzweiung. Dagegen ist es nur eine scheinbare an sich richtige Freiheit, und eine scheinbare an sich richtige Nothwendigkeit, welche in der Komödie im Widerstreite miteinander sich uns darstellen. In dem griechischen Lustspiele erscheint ein prätendirter Held, und dieser wird durch die Fügungen des Schicksals zu Schanden gemacht. Das Schicksal legt aber hier seine furchtbare Gestalt ab; die Nothwendigkeit, welche in dem Lustspiele hervortritt, hat nur den Schein einer solchen, und ist an sich jene nichtige Nothwendigkeit, die wir Zufall nennen. Und eben so tritt auf der andern Seite auch die Freiheit nur als Schein hervor. Es ist nicht jene besonnene Freiheit, die nur nach vernünftigen Gründen han-

delt, jede Handlung vor der Ausführung überlegt und Absicht und Mittel gegen einander abwäget, sondern nur eine launenhafte Willkühr, welche in dem Lustspiele erscheint. Wir sehen hier in großen Umrissen sich verwirklichen, was Kant allem Lächerlichen zu Grunde legte: Auflösung einer gespannten Erwartung in Nichts, indem wir statt besonnener Freiheit nur Laune und Willkür, und statt strenger Nothwendigkeit nur neckenden Zufall wahrnehmen.

§. 209.

Die bildende Kunst stellet ihre Ideen unter der Form des Raumes, die redende unter der Form der Zeit dar. Die Vereinigung dieser beiden Darstellungsarten findet in der theatralischen Kunst statt, auf deren erster Stufe die Schauspielerkunst steht. Dieselbe hat zu ihrem Organe die Wortsprache wie die Dichtkunst, und die Geberdensprache wie die bildende Kunst; sie ist die Kunst der wirklichen Darstellung eines dramatischen Gedichtes mittelst der Wort- und Geberdensprache. Der Schauspielkünstler stellt die dramatische Dichtung nicht in einem von ihm verschiedenen Werke, sondern in seiner Person selbst vor, und ist darum Künstler und Kunstwerk zugleich. In jedem wahren Kunstwerke aber müssen Inneres und Aeußeres als ungetheilt und absolut eins erscheinen. Was der dramatische Dichter für die innere Anschauung gebildet hat, muß in der Person des Schauspielkünstlers, als dem besondern Kunstwerke, Gegenstand äußerer Anschauung werden, in dem Spiele seiner Geberden, in der Stellung und Bewegung seines Körpers, und in dem Tone und der Bewegung seiner Rede; nur in dem Maße, als er als sprechendes Bild seiner darzustellenden Dichtung erscheint, wird er seine Aufgabe lösen. — Auf der zweiten Stufe der theatralischen Kunst steht das Ballet, dessen Inhalt eine dramatische Handlung d. i. eine bestimmte Handlung mit Verwicklung und Auflösung seyn

muß, wenn der Tanz ein eigentliches Kunstwerk seyn soll, nur mit dem Unterschiede, daß das Drama durch lebendige Rede, das Ballet aber durch pantomimischen Tanz unter Begleitnng der Musik die Handlung ausdrückt. — Die dritte Stufe endlich der theatralischen Kunst bildet die Oper, eine lyrisch-dramatische Vorstellung, welche als Singspiel und von Musik begleitet der Lyrik sich nähert, zugleich aber, wie das Drama, eine Handlnng zu ihrem Inhalte hat; weshalb auch in der Oper die mannigfaltigen schönen Künste als in ihrem Schlußsteine zusammenkommen und zu einem harmonischen Ganzen sich vereinigen.

c) Von der Sittlichkeit.

§. 210.

Wahrheit ist das Strebeziel des Geistes bei allem seinem Erkennen und besteht in der Uebereinstimmung der Vorstellung und des Vorgestellten, oder, da die Form des Geistes angemessen ist der Natur und Beschaffenheit der Dinge, unmittelbar und zunächst in der Gesetzmäßigkeit der Erkenntniß, in der Uebereinstimmung derselben mit den Formen und Gesetzen des Erkennens. Auf Darstellung des Schönen in sinnlich vernehmbaren Formen ist die Kunst gerichtet, und die Schönheit besteht in der ungetheilten und absoluten Einheit von Form und Idee, in der Uebereinstimmung des Kunstbildes mit der ihm zu Grund gelegten Idee, in der Vollkommenheit. Das Strebeziel des Willens ist das Gute; denn der Wille ist das Vermögen der Seele, durch die Vorstellung eines Gegenstandes zu Handlungen bestimmt zu werden, um das vorgestellte Gute wirklich zu machen: der Wille ist auf das Gute gerichtet und von dem Bösen abgekehrt, das Suchen des erstern und das Fliehen des letztern sind die Formen seiner Offenbarung. Gut ist aber, was mit dem Zwecke des menschlichen Daseyns zusammenstimmt, das

Gute besteht in der Zweckmäßigkeit des Wollens und Handelns, in der Uebereinstimmung desselben mit dem Zwecke des menschlichen Daseyns. Das Wahre, Gute und Schöne sind daher Ausdruck des Vernunftgemäßen und auf Harmonie gegründet, welche hier nur unter drei verschiedenen Formen erscheint, mithin dem Wesen nach Eins. Aber einer andern Sphäre des geistigen Lebens gehöret das Wahre, einer andern das Gute und Schöne an: das Wahre dem Wissen, das Schöne der Kunstwelt, und das Gute dem Willen.

§. 211.

Das Gute besteht in der Uebereinstimmung des Wollens und Handelns mit dem Zwecke des menschlichen Daseyns. In dem Menschen aber durchdringen sich sinnliche und übersinnliche Natur. Als sinnliches Wesen strebet der Mensch nach der mit der Befriedigung der sinnlichen Triebe verbundenen Lust, Glückseligkeit, als vernünftiges Wesen nach Sittlichkeit; daher es für den Menschen zwei specifisch verschiedene Arten des Guten giebt, Sinnlichgutes und Sittlichgutes. Doch Glückseligkeit kann als der Endzweck des menschlichen Daseyns nicht gesetzt werden, ohne den Menschen dem vernunftlosen Thiere gleich zu stellen, der Tugend nur einen relativen Werth beizulegen und den Egoismus in der Menschenwelt zu heiligen; und sie kann um so weniger dafür gelten, als die Erreichung derselben von Bedingungen abhängt, welche außerhalb der Grenzen der menschlichen Willenskraft liegen. Der letzte Zweck des menschlichen Daseyns und mit ihm das höchste Gut des Menschen kann also nur in die Sittlichkeit gesetzt werden, welche aber nicht in der Ausrottung der Naturtriebe, sondern in der Herrschaft der Vernunft über die sinnliche Natur besteht, wodurch die schönste Harmonie in das Innere des Menschen kommt und für ihn die Quelle der

seligsten Lust wird. Der Endzweck des menschlichen Daseyns ist ein vernunftgemäßes Leben; das Princip des Lebens lautet daher: handle vernünftig, und nur das Vernunftgemäße ist eine sittlichgute Handlung.

§. 212.

Das Vernunftgemäße im Wollen und Handeln ist das Gute, wie das Vernunftgemäße im Wissen das Wahre ist. Die Vernunft aber ist die Offenbarung Gottes in uns. Was darum der Vernunft gemäß erkannt und der Vernunft gemäß gethan wird, dieses wird im Geiste Gottes erkannt und im Geiste Gottes gethan. Und die Vernunft hat den Maßstab des Guten in sich, oder vielmehr ist dieser Maßstab selbst. Das Gesetz, sagt die Schrift, ist einem jeden Menschen in das Herz geschrieben. Die Form des Handelns liegt daher nicht außer der Vernunft, nicht in der Erziehung, Staatsverfassung, positiven Gesetzgebung, und die Sittlichkeit besteht nicht in der Uebereinstimmung des Handelns mit irgend einem äußern Gesetze, sondern mit der Vernunft, wodurch das äußere Leben des Menschen in Einklang mit dem Innern gesetzt, nach den ewigen Ideen der Vernunft geordnet und geleitet wird, und so der Mensch nicht nur mit sich und seiner Gattung, sondern auch mit der ewigen Weltregierung, als welche auf moralischen Ideen beruht, in Harmonie kommt. Wie aber die Vernunft nur eine, und ihrem Wesen nach in allen Menschen dieselbe ist, so ist auch die Sittlichkeit ihrer Idee nach eins und untheilbar, und für alle Menschen gleich und dieselbe.

§. 213.

Die Erkenntnißquelle des Guten ist die Vernunft. Die Idee des Guten kann von dem Geiste nicht erst mittelst Abstration erworben werden, indem sie vielmehr der Erkenntniß des Guten in jedem besonderen Falle als nothwendige Bedingung vorangeht (§. 46.), und muß

daher ursprünglich schon in dem Wesen der Vernunft gegründet seyn, welche darum das Gute unabhängig von Schlüssen auf unmittelbare Weise, und dadurch eben so zuverläßig als nothwendig erkennet. Die Vernunft, sofern sie das Gute erkennt und über die Handlungen des Menschen richtet, führt den Namen Gewissen. Das Vernunftgemäße im Leben wird uns also offenbar in dem Gewissen und durch das Gewissen; das Gewissen, sagt die Schrift, giebt davon Kunde. Weshalb auch die Sittlichkeit in das Handeln nach dem Gewissen gesetzt und Gewissenhaftigkeit genannt wird. Wie aber die Vernunft selbst, deren Ausspruch in Beziehung auf das menschliche Handeln des Gewissen ist, unter dem Gesetze der Entwicklung und Ausbildung steht und daher von äußern Bedingungin abhängt, welche jene Ausbildung entweder fördern oder hemmen, so ist insbesondere auch ein irrendes Gewissen möglich, bei welchem der Mensch Böses vollbringt, selbst in der Meinung, Gutes zu thun. Die Sittlichkeit fodert daher richtige Erkenntniß des Guten und Bösen, Weisheit, die aber nur einer gebildeten Vernunft möglich ist. Schon Plato behauptete, daß die Tugend nicht ohne Einsicht bestehen könne.

§. 214.

Das Gewissen, als die Vernunft selbst erkennend und richtend in Beziehung auf das menschliche Handeln, ist etwas Ursprüngliches, dem Menschen Angebornes, und kann daher zwar auf einige Zeit unterdrückt werden, aber nicht verloren gehen. Und das Gewissen erkennet über Gutes und Böses unabhängig von aller Erfahrung, nach einem ewigen ihm eingebornen Gesetze nnd mit einer Entschiedenheit, von welcher aus keine höhere Berufung mehr stattfindet. Hiedurch weiset das Gewissen unmittelbar und von selbst auf einen ewigen Gesetzgeber und Richter hin, und ist sich selbst nur durch diese Beziehung, als Stimme

Gottes in uns begreiflich. Daher die heilige Scheu und Ehrfurcht des Menschen vor seinem Gewissen, vor dessen Richterstuhl er wie vor Gottes Tribunal steht; daher die peinigenden und unvertilglichen Vorwürfe des bösen Gewissens bei aller Herrlichkeit der Erde, und der erhebende und aufheiternde Beifall des guten Gewissens selbst in Verfolgung und Leiden. So offenbart sich in dem Gewissen aufs glänzendste die hohe Bedeutung der Vernunft, ihre göttliche Art und Abkunft und die objektive Realität ihrer Ideen.

§. 215.

Die Sittlichkeit besteht in dem Handeln nach dem Gewissen; Wissen und Handeln sind in der Sittlichkeit eins. Der wahrhaft Sittliche handelt, wie er weiß, daß es recht ist, und blos darum weil es recht ist, und er weiß nicht anders, als wie er es handelnd ausdrückt. Sein Handeln ist an die Evidenz seines Gewissens gebunden. Das Gewissen aber weiset unmittelbar und von selbst auf einen überirdischen Gesetzgeber, Richter und Vergelter, weiset unmittelbar und von selbst auf Gott hin, und ist sich selbst nur durch diese Beziehung, als Stimme Gottes in uns, begreiflich. Indem also der Mensch der Foderung seines Gewissens folgt, folgt er zugleich der Stimme Gottes; woraus einleuchtet, daß Sittlichkeit und Religiosität eins sind.

§. 216.

Die Sittlichkeit beruhet auf der Unterordnung der sinnlichen Natur des Menschen unter die Herrschaft der Vernunft. Die Bestrebungen der sinnlichen und der vernünftigen Natur sind aber entgegengesetzter Art, daher der Wille nicht beiden Anfoderungen zugleich folgen kann, sondern, damit es zum Handeln komme, entweder für die eine, oder für die andere bestimmt seyn muß.

Diese Entscheidung des Willens für die Foderungen der sinnlichen oder der vernünftigen Natur darf aber nicht das Werk eines fremden Principes, das sittliche Leben nicht dem Gesetze der Nothwendigkeit unterworfen seyn: weder einem objektiven Zwange, einem eisernen Schicksale, das über dem Menschen waltet, einem Fatum, welches sein Handeln mit eiserner Fügung von Verhältnissen und Umständen nothwendig bestimmt (Fatalismus); noch einem subjektiven Zwange, so daß jede Handlung als in gewissen vorangehenden Vorstellungen und Empfindungen gegründet, so wenig in unserer Macht stünde, als jene Vorstellungen und Empfindungen selbst, gleich der Natur, wo eine Erscheinung durch die andere vorangehende bestimmt wird (Determinismus), denn in beiden Fällen würde alle Zurechnung und mit ihr alle Sittlichkeit hinwegfallen. Jene Entscheidung muß des Willens eigenes Werk seyn, folglich demselben Freiheit d. i. das Vermögen zukommen, sich selbst zu bestimmen entweder für die Foderungen der sinnlichen oder der vernünftigen Natur.

§. 217.

Diese Selbstbestimmung des Willens darf aber nicht als erst in jedem vorkommenden Falle erfolgend, sondern muß als eine ursprüngliche gedacht werden, die allen einzelnen, im Verlaufe der Zeit wahrgenommenen, Willensäußerungen als Bedingung vorangeht, allen zeitlichen Offenbarungen des Willens als das wesenhafte Substrat zu Grunde liegt; denn vom Unbestimmten kann es nicht zu etwas Bestimmtem kommen, daher alle einzelnen Willensäußerungen nur aus einer ursprünglich d. i. schon vor aller Erscheinung bestimmten Beschaffenheit des Willens hervorgehen können, welche aber Folge seiner eigenen Bestimmung, Werk der Freiheit seyn muß. Sobald der freie Wille mit der Erkenntniß des Guten und Bösen zum Selbstbewußtseyn erwachet und die Leitung des Lebens

übernimmt, kömmt es zu diesem Akte der Selbstbestimmung; es bildet sich der moralische Charakter, in welchem Freiheit und Nothwendigkeit sich durchdringen, indem die einzelnen Handlungen aus dem moralischen Wesen des Menschen mit innerer Nothwendigkeit hervorgehen, zugleich aber mit Freiheit gesetzt sind, da der moralische Charakter selbst des Menschen eigene That, das Werk der ursprünglichen Selbstbestimmung seines Willens ist.

§. 218.

Es ist eine unmittelbare, auf dem Selbstbewußtseyn beruhende Gewißheit, welche die Vernunft von der Realität der Willensfreiheit hat. Wie sich die Vernunft selbst als Vernunft und dadurch zugleich der Realität der in ihrem Wesen gegründeten Idee von Gut und Bös, Recht und Unrecht bewußt ist, so ist sie auch der Realität der Willensfreiheit gewiß, ohne welche jene Idee ohne objektive Bedeutung wäre. Die Vernunft ist sich der Realität der Willensfreiheit bewußt in der Form des Sollens, womit sie als Gewissen das Gesetz des Guten in uns verkündigt, und in dem unwillkürlichen mit Nothwendigkeit erfolgenden Beifalle oder Tadel, womit die Befolgung oder Verletzung dieses Gesetzes begleitet ist. Und dieses Selbstbewußtseyn liegt auch aller Beurtheilung des menschlichen Handelns zu Grunde, indem Niemand eine böse That entschuldigt, wohl wissend, daß sie das Werk der Freiheit sey, und jeder Mensch der Selbstständigkeit, wie seines geistigen, so auch seines moralischen Wesens auf eine eben so unmittelbare als nothwendige Weise sich bewußt ist.

§. 219.

Das durch die Vernunft erkannte Gute soll in Folge ursprünglicher freier Selbstbestimmung in den Willen aufgenommen und in That und Handlung vollbracht werden.

Das Gute muß aber gewollt und vollbracht werden nicht der Glückseligkeit halber, die aus der Vollbringung des Guten entspringen kann; denn die Selbstsucht gehört der sinnlichen Natur an und ist die Grundquelle alles Bösen. Das Gute muß gewollt und vollbracht werden blos darum, weil es gut, weil es das Vernunftgemäße, die durch Gottes Stimme in uns verkündigte Ordnung ist. Der Beweggrund aber, das Gute des Guten wegen zu wollen und zu vollbringen, heißt Liebe; das Gute muß also gewollt und vollbracht werden aus Liebe zum Guten. Die Erfodernisse der Sittlichkeit sind demnach Weisheit d. i. richtige Erkenntniß des Guten, und Liebe.

§. 220.

Die Liebe aber, aus welcher das Gute vollbracht werden muß, darf nicht in einer vorübergehenden Aufwallung des Gemüthes, sondern muß in einer bleibenden habituellen Neigung zum Guten bestehen, muß Gemüthsstimmmung, Gesinnung seyn; denn sonst würde die Tugend ewig schwanken und unsicher seyn, und es könnte nie zu einem moralischen Charakter, als zu einer sich gleichbleibenden sittlichen Stimmung, kommen. Darum ist auch der wahrhaft Sittliche ein sicherer Hort, auf den man bauen kann, und nicht zufällig sondern nothwendig gut. Dem wahrhaft sittlichen Menschen ist nicht möglich, gegen sein Gewissen zu handeln; aber diese Nothwendigkert ist kein Zwang, der ihm auferlegt wird, denn die Liebe ist eine in sich fröhliche und darum freie Neigung.

§. 221.

Zu einer solchen sich gleichbleibenden sittlichen Stimmung kann es nur kommen, wenn der Wille des Menschen unbedingt und für immer für das Gute entschieden ist, indem die jedesmalige Neigung immer nur der zeitliche Ausdruck der ursprünglichen Willensbestimmung seyn

kann, und mit dieser, wie das Aeußere mit dem Innern, unzertrennlich zusammenhängt. In dieser, auf Liebe gegründeten, unbedingten und durchgängigen Entschiedenheit des Willens für das Gute besteht das, was man Tugend nennt, die darum ein freudiges Reichthun ist und auf einer Stärke der Gesinnung beruht, welche eine unbezwingbare Macht hat, aber zugleich mit Liebe verschmolzen ist. Als unbedingte Entschiedenheit des Willens, dem gemäß zu leben, was die Vernunft in jedem Falle als das Gute erkennt, kann die Tugend nur Eine seyn, und was wir besondere Tugenden nennen, sind nur verschiedene Offenbarungen dieser Einen sittlichen Stimmung, welche sich nach Verschiedenheit des Wirkungskreises und der Individualität des Menschen auf mannigfaltige und eigenthümliche Weise äußert. Diese bleibende sittliche Stimmung erfodert aber das harmonische Zusammenwirken aller Grundkräfte der menschlichen Seele; sie erfodert Weisheit in der Erkenntniß, Mäßigkeit in dem Gefühle und Standhaftigkeit in dem Willen, durch deren Vereinigung mit der Liebe zum Guten der Mensch zur Realisirung der Idee seiner Gattung, zur sittlichen Vollendung gelanget.

§. 222.

Wie der für die Foderungen der Vernunft sich bestimmende Wille auf einem absoluten Antriebe beruht, die unbedingte Entschiedenheit desselben für das Gute sich in dem Gemüthe als Liebe offenbart, so ist der Antrieb des für die Foderungen der sinnlichen Natur sich bestimmenden Willens die Selbstsucht. Ist dieser zur herrschenden Gemüthsstimmung geworden, so wird das Handeln der Menschen dem Endzwecke seines Daseyns unangemessen, vernunftwidrig, böse. Die Seele des Bösen ist die Selbstsucht, wie die Seele des Guten die Liebe ist. Durch die unbedingte Entschiedenheit für das Gute stehet der

Wille des Menschen im Einklange mit der ewigen Weltregierung, als welche auf die Begründung eines Reiches Gottes in der Menschenwelt gerichtet ist; der Wille des Guten ist Universal-Wille. Der Wille des Bösen ist partikularer Wille, Eigenwille; der Böse setzet sein Selbst zum Ersten und Höchsten und kömmt dadurch in Widerstreit mit der allgemeinen Weltordnung. Der Gute handelt dem Ausspruche der Vernunft, der Stimme Gottes in uns, und darum auch dem göttlichen Willen gemäß; der Wille des Bösen aber ist von seiner Vernunft, und dadurch auch von Gott losgetrennt, sein Leben ist vernunftwidrig und gottlos. Es ist dies die eigentliche Bosheit des Herzens, welches von Selbstsucht beherrschet ist und dem daher die Liebe zum Guten fehlt. Aber auch ein von Liebe zum Guten beseeltes Gemüth unterliegt noch der sittlichen Unvollkommenheit, so lange es an richtiger Erkenntniß des Guten, an Mäßigung der Affekte oder an Standhaftigkeit in der Ueberwindung aller innern und äußern Feinde der Tugend fehlt, in welchem Mangel die Sünden aus Unverstand, oder Unbesonnenheit, oder Schwäche ihre Quelle haben.

§. 223.

Das Vernunftgemäße im Leben wird uns durch das Gewissen offenbar vermöge der in dem Wesen der Vernunft ursprünglich gegründeten Idee des Guten. Was aber der Mensch in den besondern Verhältnissen seines Lebens als der Idee des Guten angemessen erkennt, dieses zu vollbringen findet er sich durch seine Vernunft angetrieben, genöthiget, welche Nöthigung jedoch das Müssen ausschließt und nur durch ein Sollen, als Verbindlichkeit sich ankündigt, wobei auch das Gegentheil geschehen kann. Eine solche von der Vernunft ausgehende Nöthigung zu einer Handlung (moralische Nothwendigkeit derselben) heißt **Pflicht** im formalen Sinne, sowie die Handlung selbst,

zu der man durch seine Vernunft verbunden ist, Pflicht in materialer oder objektiver Bedeutung. Was also der Mensch in den besondern Verhältnissen seines Lebens als der Idee des Guten angemessen, als das Vernunftgemäße erkennt, dieses zu thun ist Pflicht; jede Pflicht drückt darum eine moralische Wahrheit aus.

§. 224.

Das in jedem besonderen Falle als gut Erkannte zu thun, ist der Mensch durch seine Vernunft verbunden. Alle Pflichten beruhen daher auf demselben Grunde, auf dem Verbundenseyn durch das Gewissen, sind Gewissenspflichten; wir sind durch das Gewissen eben so verbunden, wohlthätig, als gerecht zu seyn, abgesehen davon, ob es eine äußere Macht giebt, durch welche wir gezwungen werden können, oder nicht. Daher hat die Unterscheidung von Gewissens- und Zwangspflichten um so weniger einen ethischen Grund, als sogar der sittliche Werth einer Handlung aufhört, wenn sie blos des Zwanges wegen, und nicht aus Liebe zum Guten vollbracht wird.

§. 225.

Durch die Pflicht wird das Verhältniß einer Handlung zu unserer vernünftigen oder sittlichen Natur bezeichnet. Handlungen, die mit einer sittlichen Foderung übereinstimmen, sind pflichtgemäß, — die einer sittlichen Foderung widersprechen, pflichtwidrig, jene durch die Vernunft geboten, diese verboten. Handlungen, bei denen weder das eine noch das andere stattfindet, sind moralisch gleichgültig. Es giebt moralisch gleichgültige Handlungen in objektiver Hinsicht; denn es giebt Handlungen, welche auf die Sittlichkeit keine Beziehung haben, wo es also an sich gleichgültig ist, ob und wie sie geschehen, welche von mehreren auf solche Art möglichen Handlungen wir wählen.

Wohl aber hängen solche an sich indifferente Handlungen von subjektiven Bedingungen ab, so daß eine Handlung für den einen ganz gleichgültig seyn kann, während sie für den andern wegen besonderer Richtung seiner Neigung unerlaubt ist. Nicht zu verwechseln hiemit ist das moralisch Werthlose, was nur aus natürlichem Antriebe geschieht. Auch hört die Gleichgültigkeit auf in Rücksicht auf die den Handlungen zu Grunde liegende Gemüthsstimmung, als welche nur für die Herrschaft der Vernunft oder der Selbstsucht entschieden, nur gut oder bös seyn kann.

§. 226.

Jede Pflicht drückt eine moralische Wahrheit aus. Wahrheiten aber können sich nicht widersprechen, mithin auch Pflichten objektiv oder an sich nie in Collision d. i. in einen solchen Widerstreit kommen, daß der Mensch durch das Sittengesetz zu zwei pflichtmäßigen Handlungen zu gleicher Zeit aufgefordert würde, deren gleichzeitige Ausübung jedoch unmöglich oder widersprechend wäre. Wohl aber ist ein subjektiver Widerstreit der Pflichten möglich, soferne nämlich das Gemüth des Handelnden aus Mangel an vollkommener Einsicht in die objektive Beschaffenheit der sittlichen Foderung mit seinen eigenen Begriffen und Meinungen über das, was von ihm zu thun sey, in Widerspruch geräth. Solche Widersprüche werden aber verschwinden, wenn man die Pflichten nicht in abstrakter Allgemeinheit bestimmt, sondern das Eigenthümliche des besondern Falles oder Verhältnisses, in welchem sich das handelnde Subjekt befindet, genau berücksichtigt und richtig würdiget.

§. 227.

Um in den besondern Verhältnissen des Lebens das der Vernunft Angemessene und darum Gute und Pflicht-

mäßige zu erkennen und zu bestimmen, ist eine bestimmte Erkenntniß und genaue Berücksichtigung der individuellen Verhältnisse des Menschen nothwendig; daher die Pflichten selbst so verschieden und mannigfaltig sind, als die Verhältnisse des Lebens. Im Allgemeinen sind diese Verhältnisse dem Menschen gesetzt theils durch die Natur, theils durch die Geschichte, und sie werden sittlich, wenn sie der Mensch mit Vernunft erfasset, und ihrem Gesetze gemäß behandelt. Wie aber die Vernunft sich selbst nur begreifet als die unmittelbare Offenbarung Gottes an den Menschen, und die Liebe Gottes das nothwendige Ergebniß der Erkenntniß Gottes ist, so betrachtet sie auch alle Vernunftwesen als Gefährten einer gemeinschaftlichen Aufgabe und Bestimmung, als organische Glieder einer großen moralischen Weltordnung, und umfasset darum alle Menschen mit Liebe, welche auch hier als das Princip alles Guten erscheint, Alles vollbringend, was dem Nächsten zur Erreichung seiner Bestimmung förderlich ist, und das Nachtheilige unterlassend. Auf gleiche Weise werden die natürlichen Verhältnisse des Menschen sittlich, wenn sie das Gepräge der Vernünftigkeit erhalten, z. B. das Geschlechtsverhältniß, wenn der Geschlechtstrieb durch die Liebe vergeistigt d. i. zugleich eine Vereinigung zum gemeinschaftlichen sittlichen Daseyn, und dadurch eine der Menschenwürde angemessene Verbindung wird. Und so ist es auch in Beziehung auf die geschichtlichen, durch das Leben in der Gemeinde und im Staate gesetzten, Verhältnisse Foderung der Vernunft, daß der Mensch sich ihnen nicht blos äußerlich unterwerfe, sondern ihre Absicht zu seiner eigenen mache, um als organisches Glied des Ganzen, von der Gesinnung für das allgemeine Wohl beseelet, durch Treue und Eifer in der Erfüllung seiner Berufspflichten ebenso kraftvoll als segenreich zum Wohle der Gesammtheit mitzuwirken.

§. 228.

Sittliche Vollendung und die dadurch gesetzte Harmonie des Menschen in seinem Innern, mit der Welt und mit der ewigen Weltregierung ist die höchste Blüthe des meuschlichen Lebens, Sittlichkeit und die mit dem Bewußtseyn derselben unmittelbar und unzertrennlich verbundene Seligkeit des Menschen höchstes Gut und der Endzweck seines Daseyns. Sittlichkeit allein hängt von des Menschen Willens-Freiheit ab, und hat der Mensch sittliche Vollendung erreichet, so ist er geworden, was er seiner Idee nach seyn soll, hat die Idee seiner Gattung in sich zur individuellen Realisirung gebracht, mithin die Bestimmung seines Daseyns erfüllet. Soll aber der Mensch mit Bewußtseyn und Selbstbestimmung die Idee seiner Gattung in sich verwirklichen, ein vollendeter Mensch werden, so ist er eben darum zugleich durch seine Vernunft ermächtiget zum freien Gebrauche aller Bedingungen seines Daseyns und aller zur Erreichung seiner Bestimmung nöthigen Mittel; denn die moralische Nothwendigkeit — das Mensch seyn Sollen — schließet die moralische Möglichkeit — das Mensch seyn Dürfen — in sich ein. Eine solche von der Vernunft ausgehende Ermächtigung oder Befugniß zu einer Handlung, als Mittel zur Erfüllung der Zwecke des menschlichen Daseyns, heißt ein Recht im subjektiven Sinne des Wortes. Der Grund alles Rechtes liegt daher, wie der Grund aller Pflichten, in der vernünftigen Natur des Menschen, darum dem Menschen allein unter allen irdischen Wesen sowohl Pflichten als Rechte zukommen; und da die Vernunft die unmittelbare Offenbarung Gottes an den Menschen, die Stimme Gottes in uns ist, so liegt der letzte Grund aller Rechte, wie aller Pflichten, in dem göttlichen Willen.

§. 229.

Jeder Mensch ist durch seine Vernunft berechtiget zum freien Gebrauche aller Bedingungen seines Daseyns und aller zur Erreichung seiner Bestimmung nöthigen Mittel. Die Menschen sind aber von der Natur zum Zusammenleben, zur Coexistenz bestimmt, und stehen unter sich in dem unvermeidlichen Verhältnisse der Gemeinschaft und der gegenseitigen Einwirkung. So gewiß daher jeder Mensch dieselbe Bestimmung und darum auch denselben Anspruch auf alle zur Erreichung derselben nöthigen Mittel hat, ebenso nothwendig ist mit dieser Ermächtigung durch die Vernunft zugleich die Verpflichtung verbunden, das gleiche Recht aller übrigen Menschen anzuerkennen, sonach den individuellen Freiheitsgebrauch mit der gleichen Freiheit aller Andern in Einklang zu bringen. Durch die allgemeine Erfüllung dieser Pflicht wird unter den zusammenlebenden Menschen das Verhältniß des Rechtszustandes gesetzt, welcher daher unmittelbar auf moralischer Grundlage beruht.

§. 230.

Diesem gemäß hat jeder Mensch ein Recht zum freien Gebrauche aller Bedingungen seines Daseyns und aller zur Erreichung seiner Bestimmung nöthigen Mittel, soferne damit der gleiche Freiheitsgebrauch aller Uebrigen anerkannt und unverletzt erhalten wird. Dem Rechte jedes Einzelnen entspricht daher auf Seite aller Uebrigen im Allgemeinen die Pflicht der Anerkennung desselben, oder die Pflicht, alles das zu unterlassen, was in das Rechtsgebiet des Ersteren eingreifen würde, und umgekehrt dem Rechte der Uebrigen entspricht dieselbe Pflicht auf Seite des Ersteren. Recht und Pflicht bedingen sich darum, woraus zugleich hervorgeht, daß es kein Recht auf etwas in sich Pflichtwidriges geben könne. Es kann nämlich kein

Recht geben, etwas Pflichtwidriges von einem andern zu fodern; denn wenn auf der einen Seite ein Recht seyn soll, muß auf der andern Seite die Pflicht der Anerkennung oder Erfüllung desselben seyn, zu etwas Pflichtwidrigem aber kann es keine Pflicht geben. Und ebenso wenig kann es ein Recht geben, etwas zu fodern, was einer anerkannten Pflicht des Fodernden entgegen ist; denn alles Recht schließet eine Ermächtigung durch die Vernunft in sich ein, das Pflichtwidrige aber ist von der Vernunft unbedingt verboten, daher es ohne Widerspruch nicht zugleich wieder die Sanktion der Vernunft haben, der Mensch nicht befugt seyn kann, etwas solches zu fodern.

§. 231.

Da das Menschenindividuum Vernunftwesen ist und als solches bestehen und sich entwickeln soll, so ist das Urrecht des Menschen das Recht der Persönlichkeit d. i. die Befugniß, von allen andern zu fodern, es als Selbstzweck, als Person anzuerkeunen und zu behandeln. Als in der vernünftigen Natur des Menschen gegründet ist dieses Recht über alle Verhältnisse erhaben, unverlierbar und unveräußerlich; denn was die Idee der Gattung mit sich bringt, darüber kann das Individuum nicht verfügen, ohne aufzuhören, Glied dieser Gattung zu seyn. Das Recht der Persönlichkeit schließet in sich ein alles das, was die vernunftgemäße Existenz des Menschenindividuums bedinget, nämlich das Recht auf sämmtliche Bedingungen seines Daseyns (auf sein Leben und seinen Leib, auf Ehre und guten Namen), und das Recht auf freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt, auf Realisirung seiner vernünftigen sowohl, als seiner sinnlichen Zwecke (Denk- und Gewissensfreiheit, Recht auf den Gebrauch von Sachen, auf Erwerbung und Eigenthum). Alle diese Rechte, als unmittelbar in der vernünftigen Natur des Menschen ge-

gründet und darum allen Menschen auf gleiche Weise und nothwendig zukommend, heißen ursprüngliche Menschenrechte und enthalten zugleich die Bedingung oder den allgemeinen Titel alles Rechtserwerbes.

§. 232.

In Folge des ursprünglichen Rechtes auf den Gebrauch von Sachen kann jeder Mensch sein Rechtsgebiet durch freie Thätigkeit erweitern, und die auf solche Art zur ursprünglichen Rechtssphäre hinzukommenden Rechte heissen dann erworbene, wodurch Eigenthum entsteht d. i. das Recht auf den ausschließlichen und vollständigen Gebrauch einer rechtlich erworbenen Sache. Die Art der Erwerbung kann aber bestehen entweder bei herrenlosen Sachen in Besitzergreifung derselben — Okkupation, und hier ist der allgemeine Rechtsgrund alles Erwerbes, nämlich das Urrecht des Menschen auf Sachen, zugleich der nächste und einzige; oder bei fremden Sachen und Leistungen in der Uebereinkunft mit Andern rücksichtlich der Veränderung gewisser ihnen zustehender Rechte d. i. in Vertrag, und hier liegt der nächste Rechtsgrund des Erwerbes in der Freiheit, vermöge welcher Jeder einen Theil seines Rechtsgebiets dem andern überlassen kann. Jene ursprünglichen und diese erworbenen Rechte zusammen machen den Inhalt der einem Menschen zukommenden Rechtssphäre aus, innerhalb welcher ihm eine ganz freie, lediglich nach den Foderungen seiner Vernunft zu regulirende, Wirksamkeit zusteht, sonach der erste Grund der Möglichkeit der Erreichung seiner Bestimmung gesetzt ist.

§. 233.

Kein Mensch aber genüget sich selbst, sondern bedarf der Verbindung mit Andern, um seiner Natur gemäß seyn, sich entwickeln und seine Bestimmung erreichen zu

können. Das Leben der Menschen in ihrer Vereinzelung (ohne Vereinigung der Kräfte Mehrerer) ist ein Zustand der Rechtlosigkeit und der Schwäche. Ein Zustand der Rechtlosigkeit; denn durch die von der Vernunft ausgehende Verpflichtung, den individuellen Freiheitsgebrauch mit der gleichen Freiheit aller Uebrigen in Einklang zu bringen, wird in dem Coexistenzverhältnisse der Menschen nur ein ideeller Rechtszustand begründet, wodurch zwar Jeder auf die ihm zukommende Rechtssphäre angewiesen ist, dessen wirklicher Geltendmachung aber der böse Wille Anderer sich entgegensetzen kann. Und ein Zustand der Schwäche; denn der einzelne Mensch ist ungenügsam sowohl zur Dienstbarmachung der Elemente der Natur, als zur Erfüllung aller Zwecke eines naturgemäßen Daseyns, indem die verschiedenen Gaben des Leibes und des Geistes an verschiedene Individuen vertheilet sind, so daß jedes zu seiner Ergänzung der Vereinigung mit andern bedarf, wenn es zur vollständigen Realisirung der Menschheitsidee in denselben kommen soll. Es ist daher für den Menschen Naturbedürfniß, gegründet in der Ungenügsamkeit seiner individuellen Natur, im Vereine mit andern zu leben; zugleich aber auch Vernunftgebot, indem der Mensch nur in der Verbindung mit andern seiner Natur gemäß existiren und seine Bestimmung erreichen kann. Eine solche auf Naturbedürfniß und Vernunftgebot beruhende, zur Realisirung der Menschheitsidee in den Individuen gegründete Vereinigung der Menschen ist der Staat.

§. 234.

Der Staat ist darum ein geistiger Organismus. Wie der leibliche Organismus eine Verbindung verschiedenartiger Gebilde und Organe ist, welche sich gegenseitig voraussetzen und nothwendig machen und daher nur miteinander bestehen und sich entwickeln können, so daß kein einzel-

nes Organ, seiner Besonderheit und Selbstständigkeit ungeachtet, absolut getrennt von dem andern ist, sondern alle zusammen ein gemeinsames Leben führen; so ist auch der Staat ein Verein von Menschen verschiedenartiger Anlagen und Gaben, welche sich gegenseitig zu ihrer Ergänzung bedürfen, und nur in Verbindung miteinander sich entwickeln und zur Realisirung aller Zwecke eines naturgemäßen Daseyns gelangen können. Uud dieser organische Verein der Menschen, als auf Naturbedürfniß und Vernunftgebot beruhend, als das eigenthümliche Element des Menschen, in welchem allein er seiner Natur gemäß bestehen und seine Bestimmung erreichen kann, ist eben darum keine zufällige Erscheinung in der Menschenwelt, noch eine beliebige Gesellschaft, in welcher der Mensch, der Foderung seiner Vernunft unbeschadet, seyn oder auch nicht seyn könnte, und kann daher auch nicht die Folge eines Vertrages seyn, indem jeder Vertrag ein Werk menschlicher Willkür, das Leben im Staate aber von dieser ganz unabhängig ist. Der Staat beruhet auf einem Vernunftgebote, und da durch die Vernunft das Gesetz der ewigen Weltregierung sich kund giebt, auf göttlicher Anordnung und auf göttlichem Willen.

§. 235.

Wodurch das Leben im Staate dem Menschen Naturbedürfniß und Vernunftgebot wird, ist die Ungenügsamkeit seiner individuellen Natur sowohl zur Geltendmachung seiner Rechte, als zur Erreichung aller Zwecke eines naturgemäßen Daseyns. Durch den Staat soll jenes Bedürfniß befriediget werden; der Zweck des Staates ist daher die vollständige Begründung der Möglichkeit der Realisirung der Menschheitsidee in den Individuen. Dazu gehört aber auf der einen Seite allgemeine und fortdauernde faktische Erhaltung des Rechtszustandes in dem Zusam=

menleben der Menschen, als die Grundbedingung der freien und vernunftgemäßen Thätigkeitsäußerung jedes Einzelnen, und andererseits die Beförderung der vollständigen und ungehinderten Entwicklung aller rein menschlichen Anlagen und Kräfte zur Erfüllung aller Zwecke eines naturgemäßen Daseyns; und so sind Sicherung des Rechtszustandes und Beförderung der Kultur die beiden Bestimmungen, welche in dem Endzwecke des Staates sich vereinigen, wie auch die Geschichte aller Zeiten bestätiget, daß Recht und Kultur die Grundsäulen eines Staates sind.

§. 236.

Die Realisirung dieses Zweckes macht eine Regierung im Staate nothwendig, d. i. eine höchste Macht, welcher das Recht und die Pflicht zukommt, alle zur Erreichung des Staatszweckes nöthigen Mittel zu bestimmen und in Vollzug zu setzen. Die Regierung ist darum die Seele des Staates, gleich dem Lebensprincipe im Organismus, von welchem das gesetzmäßige Verhältniß aller Organe zu einander ausgeht, und kann eben deshalb kein besonderes, von dem des Volkes verschiedenes, Interesse für sich haben, sondern ihre ganze Wirksamkeit nur für das allgemeine Wohl vereinigen. Die Thätigkeitsäußerung der Regierung muß aber eine verschiedene seyn nach der Natur der beiden Seiten des Staatszweckes: in Beziehung auf den Staat als Rechtsanstalt eine unmittelbare und positive, durch die Handhabung der Gesetze die Staatsbürger im rechtlichen Verhältnisse zu einander erhaltend; dagegen in Beziehung auf den Staat als Kulturanstalt eine mittelbare und negative, die begünstigenden Bedingungen setzend, und die störenden Hindernisse entfernend. Und je mehr beide Thätigkeitsäußerungen ihrem Zwecke genügen, desto rascher und gedeihlicher werden alle Anlagen und

Kräfte im Volke durch selbsteigene Thätigkeit sich entwickeln und vervollkommnen, und dadurch die materiellen wie die geistigen Interessen desselben ihre Befriedigung finden.

III.

Von dem Wesen der Seele.

§. 237.

Die Welt ist des unsichtbaren Gottes Ebenbild, Offenbarung der ewigen Wahrheit, Güte und Schönheit, und zwar die Natur auf reale, und der Geist auf ideale Weise. Dieser Gegensatz von Natur und Geist wird aber wieder ausgeglichen in der menschlichen Seele, in welcher beide in Eins gebildet sind. Darum bietet uns auch die menschliche Seele ein höchst wunderbares Bild dar, indem sie uns als eine Mischung erscheint von Hohem und Niedrigem, Sinnlichem und Uebersinnlichem, von Nothwendigkeit und Freiheit, von bewußter und bewußtloser Thätigkeit.

§. 238.

Die menschliche Seele stehet in der Mitte zweier Welten, welche sie zu einem untheilbaren Ganzen in sich vereinigt. Mit der einen Seite (Schattenseite) gehört sie der Naturwelt an und producirt Körperliches, nämlich den sie umgebenden Leib, mittelst dessen sie in Gemeinschaft und Wechselwirkung mit der Welt außer ihr tritt. Mit der andern Seite aber (Lichtseite) gehört sie der Geisteswelt an und ist der erhabensten Gedanken, der schönsten Gebilde und der edelsten Gesinnungen und Handlungen fähig. Bewußtes und freiwilliges Thun, Charakter des Geistes — und bewußtloses und nothwendiges Wirken, Charakter

der Natur — fließen in der menschlichen Seele wie in ihrem Mittelpunkte zusammen.

§. 239.

Natur und Geist sind in der menschlichen Seele in Eins gebildet. Es sind daher nicht zwei Principien, welche sich in das menschliche Seyn und Leben theilen. Nicht ein anderes Princip liegt dem physischen, und nicht ein anderes dem psychischen Leben des Menschen zu Grunde; eine Ansicht, welche schon einem Grundgesetze alles Seyns, dem Gesetze der Einheit widerstreiten würde, indem jedes Ding ein seinem Wesen nach untheilbares Ganzes ist, und deshalb auch den Namen Individuum führet. Das Princip des Denkens und das Princip des Seyns sind in dem Menschen eins, und dieses eine Princip des Denkens und des Seyns in dem Menschen ist die Seele. Die Seele ist nicht blos eine Gedankenbildnerin (denkendes Wesen), sondern auch eine Baukünstlerin, die Bildnerin ihres Leibes, welche den ihr eingebornen Typus nach Außen projicirt und der Materie einbildet. Und nur unter dieser Voraussetzung, daß das Princip des Denkens und des Seyns in der Seele eins sind, ist der durchgängige Zusammenhang des Geistigen und Leiblichen in dem Menschen, und die Harmonie von beiden vollkommen begreiflich, während jede von einer andern Voraussetzung ausgehende Erklärungsweise der zu erklärenden Erscheinung unverkennbare Gewalt anleget (Hypothese der göttlichen Assistenz und der prästabilirten Harmonie).

§. 240.

Das Princip des Seyns und das Princip des Denkens sind in der Seele eins. Schaffen und Wissen, leibliches und geistiges Bilden sind nur verschiedene Thätigkeitsäußerungen der Seele, in welcher Natur und Geist in

Eins gebildet sind. Dadurch aber wird keineswegs Materialität in die Seele gesetzt und auf diese Weise Unsterblichkeit ihr abgesprochen. Der Schluß, daß die Seele als die Baukünstlerin ihres Leibes körperlicher Art und Beschaffenheit und daher, wie alles Körperliche, der Vergänglichkeit unterworfen sey, wäre ganz fehlerhaft; denn auch das Schaffende in der Natur ist nicht Materie, sondern aus dem Geiste. Die Materie gehöret zu der geschaffenen Welt (natura naturata), nicht zur schaffenden (natura naturans). Es sind göttliche Ideen, welche in der Natur lebendig und produktiv sind, und den Dingen ihre Form geben, daher ist das Produktive, Schaffende in der Natur nicht etwas Materielles, sondern etwas Ideelles.

§. 241.

Natur und Geist sind in der menschlichen Seele in Eins gebildet. Denken und Wollen ist darum nicht die Folge körperlicher Organisation, nicht gleich dem Spiele eines mechanischen Kunstwerkes, das aus der Struktur desselben nothwendig erfolgt. Denken und Wollen sind selbstständige, von der körperlichen Organisation unabhängige Funktionen, die aus einer eigenthümlichen Kraft der menschlichen Seele, ihrer Geisteskraft stammen; weshalb sie auch Akte der Freiheit und des Bewußtseyns sind. Noch ist die Seele durch die Form der körperlichen Organisation bedingt. Welche Seele, d. i. welche Talente und Neigungen ein Mensch hat, soll nach Gall von der Struktur des Gehirnes abhängen und darum, da dem Gehirne sich der Schädel nachbildet, aus diesem erkennbar seyn. Da der Mensch ein unzertrennliches Ganzes ist, so mögen allerdings das Innerliche und das Aeußerliche desselben im Verhältnisse stehen. Aber falsch ist es, daß das Innerliche, die Form des Geistes, aus dem Aeußer-

lichen z. B. der Form des Gehirnes als aus ihrem Grunde abgeleitet werden können, indem die Seele selbst es ist, welche ihren Leib bildet und dem Ganzen, wie den einzelnen Theilen desselben nach einem ewigen ihr eingebornen Begriffe die bestimmte Form giebt, daher die Form des Gehirnes selbst ihren Grund in der Seele hat.

§. 242.

Ueberdies hat in einem organischen Leibe kein Theil, mithin auch das Gehirn nicht, für sich allein Bedeutung und Realität, sondern nur in und mit dem Ganzen. Das Gehirn ist, wie jeder andere Theil des Organismus, immer mit der ganzen Organisation eins, d. h. das Gehirn ist so gebaut, hat diese Form, weil der ganze Organismus so gebaut ist, diese Form hat. Es ist aber die Seele, welche dem Organismus diese bestimmte Form giebt. — Und wer, der die großen Erscheinungen der Geschichte zu durchschauen im Stande ist, wird es nicht mit Steffens empörend finden, sie an solche Materien knüpfen und ihren Grund darin gesetzt zu sehen, daß sich zu gewissen Zeiten eine schmierige, sulzige Materie an dem Gehirne erzeugte?

§. 243.

Natur und Geist sind in der menschlichen Seele in Eins gebildet. Schaffen und Wissen sind nur verschiedene Thätigkeitsäußerungen derselben, und gehören darum nothwendig zu ihrem Wesen. Da sie nothwendig zu dem Wesen der menschlichen Seele gehören, so kann daher die Seele nie ohne geistige Funktionen, ohne Denken und Wollen, und eben so wenig ohne leibliche Funktionen und darum ohne Leib seyn, denn beide sind der unmittelbare Ausdruck der in ihr schaffenden und wirkenden Kraft. Der Tod des Leibes ist daher nur der Uebergang zu einem

neuen Daseyn und Leben; es giebt eine Auferstehung der Leiber. Und es war eine durchaus richtige Idee, welche der Hypothese der Seelenwanderung zu Grunde lag, die Idee nämlich, daß die Seele nie ohne Leib seyn könne. Nur irrte man darin, daß man die Seele in einen fremden Leib übergehen ließ, indem die Seele die Baukünstlerin des Leibes selbst ist.

§. 244.

Die Seele ist die Ineinsbildung von Natur und Geist, also nicht bloßer Geist, sondern auch Natur. Als Natur fasset die Seele die produktive Kraft in sich, welche in der Natur wirkt und durch körperliche Gestaltung sich offenbart; das Körperliche aber, welches die Seele producirt, ist der sie umgebende Leib, und mit dieser Kraft vereinigt sie auch die Wissenschaft in sich, welche in der Natur instinktmäßig wirket und sie bewußtlos leitet. Daß in dem menschlichen Wissen und Leben nicht alles aus dem Bewußtseyn, aus dem sich selbst bewußten Geiste erklärt werden könne, möchte wohl keinem Zweifel unterliegen. Auch die hartnäckigste Angewöhnung, in der menschlichen Seele einen bloßen Geist zu sehen, hätten längst die Erscheinungen außerordentlicher Zustände des Menschen, an welchen selbst nach der gemeinen Vorstellung der Geist keinen Antheil hat, überwinden können, wie z. B. die sichern und geschickten Handlungen des Nachtwandlers, die völlig so bewußtlos geschehen und dennoch so viel Zweckmäßigkeit verrathen, als die Handlungen der Thiere, dieser beständigen Somnambulisten.

§. 245.

Die Seele ist nicht bloßer Geist, sondern auch Natur. Durch die Festhaltung dieser Idee vermindert sich das Räthselhafte in den außerordentlichen Erscheinungen der

menschlichen Seele; auch diese Phänomene treten dadurch in die Klasse natürlicher Erscheinungen ein, zu deren Erklärung man nicht mehr nothwendig hat, seine Zuflucht zu übernatürlichen Einwirkungen, zu göttlichen oder dämonischen Eingebungen zu nehmen. So schließen die Phänomene des magnetischen Schlafes allerdings eine ganz neue Welt von Erscheinungen auf, welche viele anstaunen, ohne sie zu begreifen, andere in Zweifel ziehen, indem sie dieselben aus dem Standpunkte ihrer Psychologie unerklärbar finden. Der Schlüssel zur Erklärung dieser räthselhaften Erscheinungen liegt in der Idee der menschlichen Seele, welcher zufolge dieselbe nicht nur Geist, sondern auch Natur ist, und als solche mit der Natur den Sinn theilt, durch welchen z. B. das Thier Ahnung der künftigen Zeit und des künftigen Zustandes hat, von welchem gemahnet und geleitet es Vorkehrungen auf den kommenden Winter trifft, bei Krankheiten oder Verwundungen seines Körpers das angemessene Heilmittel ergreift, die Feinde seiner Gattung kennt u. s. w.

§. 246.

Dieser Sinn, welchen die menschliche Seele mit der Natur theilt, ist der Allsinn, durch welchen nicht sowohl einzelne Beschaffenheiten der Dinge, als vielmehr allgemeine Zustände des Lebens, z. B. Krankheit, Genesung, Tod und was damit in Beziehung steht, vernommen werden, wodurch er eine an das Wunderbare grenzende Wirkungsweise offenbart. Der Allsinn wirket unabhängig von den Schranken des Raumes und der Zeit, vernimmt das Entfernte und das Zukünftige in unmittelbarer Gegenwart. In ihm haben jene Erscheinungen, die wir Ahnungen und prophetische Träume nennen, und die sich als solche bewähren, ihren Grund. Durch ihn

hat der Mensch Vorempfindung von seinen und Anderer Zuständen, und das Vorgefühl künftiger Begebenheiten. Mittelst des Allsinnes erkennt der Mensch, unabhängig von Lehre und Unterricht, unabhängig von Schluß und Reflexion, ebenso untrüglich als unmittelbar das in kritischen Augenblicken des Lebens ihm Angemessene, z. B. die Somnambule das ihrer Krankheit angemessene Heilmittel. Durch den Allsinn erkennt der Mensch, unabhängig von Erfahrung, das ihm Gleichartige und das ihm Ungleichartige, wird von jenem angenehm, von diesem unangenehm afficirt, von jenem gleichsam angezogen, von diesem abgestoßen; in ihm haben größtentheils die Erscheinungen, welche wir Sympathie und Antipathie nennen, ihren Grund. Und so giebt der Allsinn Zeugniß davon, daß in der menschlicheu Seele auch ein bewußtloses Princip, ein Wissen wie dasjenige, von welchem die Natur instinktartig geleitet wird, wirksam ist.

§. 247.

Der Allsinn nämlich, obgleich das Entfernte und das Zukünftige in unmittelbarer Gegenwart anschauend, gehört nicht einer höhern Welt an, sondern ist Natursinn im strengen Sinne des Wortes. Er wohnt schon dem vernunftlosen Thiere ein, das durch ihn Ahnung der kommenden Witterung, seines künftigen Zustandes u. s. f. hat, und ist nur in dem Menschen, der auch in physischer Hinsicht höher als das Thier steht, zu einem höhern Grade von Vollkommenheit gesteigert. Aber auch noch durch andere unzweideutige Merkmale beurkundet der Allsinn seinen eigenthümlichen Naturcharakter. Der Allsinn wirket, wie alle Naturkraft, bewußtlos; er erkennet die Zukunft oder das dem Leben Angemessene, ohne aber zu wissen, daß er das Erkennende bei diesem Erkennen ist, woraus sich der Wahnglaube bildete, als sey es eine

fremde Macht, eine übernatürliche Einwirkung, von welcher diese Erkenntnisse in die Seele kämen. Der Allsinn wirket, wie alle Naturkraft, egoistisch; er erkennt instinktartig das Zukünftige oder das dem Leben Angemessene, aber dasselbe muß eine enge Beziehung auf das Individuum, oder eine andere verwandte Natur haben. Und die Wirksamkeit des Allsinns ist, wie alle Naturthätigkeit, an das Gesetz der Causalität gebunden. Der Allsinn erkennt die Zukunft, aber nur in soferne, als diese mit der Gegenwart im Zusammenhange steht und sich aus ihr, wie die Wirkung aus der Ursache, entwickelt. Das Thier nimmt die kommende Witterung nur in soferne wahr, als sie mit der gegenwärtigen in nothwendiger Verbindung steht und sich aus ihr nach einem Naturgesetze entwickelt, und die Somnambule weiß nichts um das Künftige, welches blos vom Zufalle oder von der Willkür der Menschen abhängt.

§. 248.

Diesem gemäß offenbart sich die Naturseite der menschlichen Seele in der ihr einwohnenden produktiven Kraft, mit der dieselbe den sie umgebenden Leib bildet, verbunden mit jenem Wissen, welches in der Natur instinktmäßig wirket und sie bewußtlos leitet. Die geistigen Funktionen der Seele bestehen im Erkennen und Wollen, und in dem beide vermittelnden Gefühle; und auch hier offenbart sich die Durchdringung von Sinnlichem und Uebersinnlichem in der menschlichen Seele, indem dieser Gegensatz durch alle Vermögen oder Thätigkeitsäußerungen derselben sich durchzieht, wie schon die bekannte Unterscheidung von Sinnes- und Vernunfterkenntniß, von sinnlichen und vernünftigen Gefühlen, von sinnlichen und vernünftigen Willen andeutet.

§. 249.

Schaffen und Wissen, leibliches und geistiges Bilden sind nur verschiedene Thätigkeitsäußerungen der Seele, in welcher Natur und Geist in Eins gebildet sind. Der Bildungstrieb der Natur ist in der menschlichen Seele zugleich sich selbst bewußte Erkenntnißkraft und sich selbst bestimmender Wille. Wie aber die Seele selbst in der Mitte zweier Welten steht, welche sie zu einem harmonischen und untheilbaren Ganzen in sich vereinigt, so ist sie auch mit beiden in Verbindung und hat Bewußtseyn von ihnen, von der endlichen Welt durch den Sinn, von der unendlichen Welt durch die Vernunft, daher man in der Seele zwei Ordnungen von Wahrnehmungsvermögen unterscheidet, ein Wahrnehmungsvermögen für das Endliche, Irdische, und ein Wahrnehmungsvermögen für das Unendliche, Ueberirdische; und die Seele ist hiebei nicht dienstbares Organ ihres Wissens, sondern vermag über dasselbe — als Verstand — Reflexion anzustellen, und dadurch zur Klarheit und Gründlichkeit der Erkenntniß zu gelangen (§. 151—170). Wie die Seele auf solche Art zum klaren und deutlichen Bewußtseyn der Welt außer ihr gelanget, so schwebet sie zugleich als beschauendes Wesen über alle Vorgänge in ihrem Innern, schauet ihre eigenen Zustände an und gelanget zum Bewußtseyn aller an ihrem Wesen im Laufe der Zeit vorgehenden Erscheinungen, wodurch sie sich über die Natur erhebet und von der Gewalt derselben unabhängig macht. Und nicht nur dieser veränderlichen Erscheinungen in ihrem Innern wird sich die Seele bewußt, sondern auch ihres eigenen Wesens, ihrer Selbstheit, welches Wissen um sich — Selbstbewußtseyn — mit ihrem Seyn zugleich gesetzt und darum, wie der eigenthümliche, so auch der ursprüngliche Akt des menschlichen Gemüthes ist, welcher alle Aeußerungen und Erscheinungen desselben begleitet.

§. 250.

Die Vorstellungen des Sinnes, der Vernunft und des Verstands können von der Seele auch wiedergebildet und in anschaulichen Bildern versinnlichet werden, wodurch sie auf der einen Seite eine bleibende Gegenwart, und auf der andern Leben und Anschaulichkeit erhalten. Es geschieht dies durch die Einbildungskraft, in welcher der Bildungstrieb der Natur vergeistiget erscheint. Während die Bilder der Dinge, zu denen wir mittelst des Sinnes gelangen, mehr von außen her in die Seele hinein gebildet sind, schaffet die Einbildungskraft selbstthätig, mit künstlerischer Fertigkeit, ihre Bilder und anschaulichen Vorstellungen, und bewährt sich dadurch als das eigentliche Bildungsvermögen der menschlichen Seele. Wenn aber die Einbildungskraft bildliche Vorstellungen von Dingen erzeuget, so ist sie entweder an ein früher angeschautes Original gebunden, welches sie blos nachbildet d. i. Vorstellungen, welche die Seele schon einmal gehabt hat, wiedererzeuget; oder sie bildet auf freie und ungebundene Weise, schaffet Originale, Urbilder, nach welcher verschiedenen Thätigkeitsäußerung man eine reproduktive und eine produktive Einbildungskraft unterscheidet.

§. 251.

Wenn die reproduktive Einbildungskraft ehemals gehabte Vorstellungen aus sich wieder erzeuget, so geschieht dies entweder unwillkürlich d. i. ohne Absicht und Willen der Seele, oder es geschieht willkürlich d. i. mit Absicht und Willen der Seele. Soferne die reproduktive Einbildungskraft ehemals gehabte Vorstellungen unwillkürlich, ohne Absicht und freien Entschluß der Seele aus sich wieder erzeuget, heißt sie Associationsvermögen. Damit aber die Einbildungskraft ehemals gehabte

Vorstellungen aus sich wieder erzeuge, wird erfodert, daß eine Vorstellung da sey, welche die Einbildungskraft dazu veranlasse, oder welche die ehemals gehabte Vorstellung im Bewußtseyn wieder erwecke, und solche Vorstellungen, welche im Bewußtseyn sich begleiten oder erwecken, heißen assozirte Ideen, vergesellschaftete Vorstellungen. Ist eine solche Vorstellung da, so bedarf es nicht mehr der Absicht und des Willens der Seele, damit die ehemals gehabte Vorstellung wieder erweckt werde, ihre Erweckung ist eben so unwillkürlich als nothwendig. Nur Verwandtes aber erwecket sich im Bewußtseyn, nur Vorstellungen, deren Gegenstände einander verwandt sind (durch Aehnlichkeit, Gleichzeitigkeit oder Aufeinanderfolge), begleiten sich nothwendig im Bewußtseyn, daher das Gesetz der Ideenassoziation das Gesetz der Verwandtschaft ist.

§. 252.

Ein willkürliches Wiedererzeugen früher gehabter Vorstellungen findet in dem Gedächtnisse statt, wie schon aus der damit verbundenen absichtlichen Anstrengung der Seele hervorgeht. Ist in dem Assoziationsvermögen die Erneuerung der Vorstellungen unwillkürlich und nothwendig, so hat die Seele durch das Gedächtniß alle aufgefaßten Vorstellungen in ihrer Gewalt, vermag dieselben mit Absicht und Willen wieder zum Bewußtseyn zu bringen. Verwandt damit ist die Erinnerungskraft, wenn nämlich eine einmal gehabte Vorstellung im Bewußtseyn wiedererzeugt wird, und die Seele die Identität dieser beiden Vorstellungen erkennet. Beide Arten reproduktiver Einbildungskraft dienen also der Seele, daß die einmal gehabten Vorstellungen für sie nicht wieder verloren gehen, daß die Seele nicht blos an die unmittelbare Gegenwart gebunden ist, sondern ihre Vorstellungen im Bewußtseyn festzuhalten, die Vergangenheit

zur bleibenden Gegenwart zu bringen vermag; und da hiebei nur Vorstellungen, welche die Seele schon einmal gehabt hat, wiedererzeugt werden, so ist Treue des Nachbildes der wesentliche Charakter aller reproduktiven Einbildungskraft.

§. 253.

Wie durch die reproduktive Einbildungskraft die Vorstellungen der Seele zur bleibenden Gegenwart gelangen, so erhalten sie durch die produktive Einbildungskraft Leben und Anschaulichkeit, indem dieselbe die durch den Verstand oder die Vernunft gegebenen Vorstellungen in anschaulichen Bildern versinnlichet, daher sie auch, als auf freie und ungebundene Weise bildend, durch Originalität charakterisirt ist. Auch diese Funktion der Seele erfolgt entweder unwillkürlich und losgerissen von der Herrschaft des Verstandes oder der Vernunft, wie im Zustande des Traumes, der Verrüktheit und der Schwärmerei; oder die Thätigkeit der produktiven Einbildungskraft äußert sich mit Absicht und Willen der Seele, und untergeordnet der Herrschaft des Verstandes oder der Vernunft. Die willkürlich produktive Einbildungskraft, im Dienste des Verstandes stehend, versinnlichet die reinen Verstandesbegriffe und giebt ihnen dadurch Anschaulichkeit und Klarheit, sowie der Darstellung der Gedanken Lebhaftigkeit und Schönheit; ja sie ist die Bedingung alles wahren Begreifens und sicheren Urtheilens, indem zu jenem selbstthätige und eigenthümliche Produktion des aufgenommenen Ideenstoffes, und zu diesem selbstthätige Auffassung des konkreten Falles gehört, um in demselben die allgemeine Regel zu schauen. Und im Dienste der Vernunft stehend, wo sie den Namen Phantasie führt, versinnlichet die Einbildungskraft die Ideen der Vernunft in anschaulichen Bildern, so daß diese die Ideen verwirk-

lichet darstellen, und erhebt sich dadurch zum Vermögen der Ideale, wodurch sie von der höchsten Bedeutung für die Kunst wird, als welche Eigenthümliches hervorzubringen, Ideale darzustellen hat.

§. 254.

Ein Erzeugniß der Einbildungskraft ist die künstliche Sprache, als welche der freie Ausdruck der Seele in gegliederten Lauten ist, den unsinnlichen Gedanken in gegliederten Lauten sinnlich vernehmbar macht, mithin auf der Einbildung des Innerlichen in das Aeußerliche, auf der innigsten Verschmelzung des Unsinnlichen mit dem Sinnlichen beruht. Durch das Bezeichnungsvermögen kann die Seele ihre Gedanken, Gefühle, Begierden äußerlich ausdrücken und vernehmbar machen, daher auch kein Laut für sich selbst Bedeutung hat, sondern nur durch die Seele, deren Inneres er zur äußern Anschauung bringt. Hiedurch wird einerseits der unwiderstehliche Trieb des Menschen, sein Inneres auch außer sich darzustellen, befriediget, und andererseits dem unsinnlichen Gedanken mittelst Anheftung desselben an den gegliederten Ton eine bleibende Gegenwart im Bewußtseyn gesichert, und so dem Verstande die Reflexion über die mannigfaltigen Vorstellungen möglich gemacht.

§. 255.

Die Sprache, als der äußere Abdruck der Seele selbst und auf der Ineinsbildung des Unsinnlichen und des Sinnlichen beruhend, ist das höchste Kunstwerk des menschlichen Geistes und zugleich Bild des Menschen, in welchem gleichfalls Leibliches und Geistiges in Eins gebildet sind. Und wie die Sprache Bild des Menschen ist, so beurkundet sie auch ihren menschlichen Ursprung sowohl

durch ihre Vervollkommungsfähigkeit und ihre wirkliche mit der Cultur eines Volkes gleichmäßig fortschreitende Ausbildung, als durch den Genius der verschiedenen Sprachen, in deren jeder die Physiognomie des Volkes, welches dieselbe redet, auf eigenthümliche und unverkennbare Weise sich ausdrückt. Die Sprache ist menschlicher Abkunft, und zwar ein nothwendiges Erzeugniß des zum Bewußtseyn und zur Selbstthätigkeit gekommenen Geistes, dem es Naturbedürfniß ist, seine Gedanken durch Verkörperung derselben festzuhalten und die Vorgänge in seinem Innern, die Mannigfaltigkeit seiner Gedanken, Gefühle und Bestrebungen äußerlich auszudrücken.

§. 256.

Wie in der Erkenntnißkraft der Seele, so finden wir auch in dem menschlichen Gefühle die Züge des Sinnlichen und des Uebersinnlichen, der Natur und des Geistes, zu einem Ganzen vereinigt. In dem Gefühle ist die Seele in ihrem Innern ergriffen und sich dieses Ergriffenseyns bewußt. Alles Gefühl ist darum Selbstgefühl und deshalb in ihm die Wurzel unsers innern Lebens, der Mittelpunkt unsers Seyns ergriffen. Das Gefühl ist etwas durchaus Innerliches, wobei die Seele auf sich selbst zurückgezogen und in ihrem eigenen Zustande des Ergriffenseyns versenket ist, und unterscheidet sich dadurch von der Empfindung, welche eine objektive Beziehung hat, indem sie die Seele durch das Innewerden ihrer Affektion zum Bewußtseyn eines Gegenstandes ausser ihr führt. In dieser rein subjektiven Beziehung des Gefühles liegt auch der Grund der höchsten Besonderheit und Eigenthümlichkeit, welche in den Gefühlen der Menschen herrschet, entsprechend der individuellen Beschaffenheit ihres innern Wesens.

§. 257.

Wie alles Seyende im Universum, so ist auch die Seele des Menschen ein Wesen von durchaus bestimmter Art und Beschaffenheit. Was daher dem Wesen unserer Seele, der ursprünglichen und eigenthümlichen Art und Beschaffenheit unseres Seyns angemessen ist, wird für uns die Quelle von Lust (angenehmen Gefühl, Vergnügen, Wohlgefallen); was dagegen der ursprünglichen Art und Beschaffenheit unseres Seyns unangemessen ist, wird für uns die Quelle von Unlust (unangenehmen Gefühl, Mißfallen, Mißvergnügen). Und dieser Gegensatz von angenehmen und unangenehmen Gefühlen, von Lust und Unlust erscheint wieder ausgeglichen in den gemischten Gefühlen, in welchen ein ununterbrochenes Spiel abwechselnder Gefühle der Lust und Unlust sich offenbart, wie z. B. in dem Gefühle der Wehmuth oder in dem Gefühle des Erhabenen.

§. 258.

Was mit dem Wesen unserer Seele, mit der ursprünglichen Art und Beschaffenheit unseres Seyns übereinstimmt, gewähret Lust, das Gegentheil Unlust. In dem Menschen aber durchdringen sich sinnliche und übersinnliche Natur, daher auch die Seele von einer zweifachen Seite ergriffen werden kann, und das Gefühl selbst entweder sinnlicher oder vernünftiger Art ist. In dem sinnlichen Gefühle wird sich die Seele von derjenigen Seite ergriffen inne, von welcher aus sie dem Irdischen angehört, daher auch in diesem Gefühle kein Aufschwung der Seele in höhere Regionen, keine Beseligung, sondern nur niedere Lust statt findet. Was nämlich mit den der sinnlichen Seele einwohnenden Trieben und Begierden übereinstimmt, Mittel ihrer Befriedigung und darum

ein sinnliches Gut ist, dessen Genuß oder auch schon dessen Vorstellung gewähret sinnliches Vergnügen, in welchem die Seele zu verharren, das Gegentheil sinnliches Mißvergnügen, aus welchem die Seele herauszugehen strebet. Die sinnliche Seele ist aber mit der körperlichen Organisation auf das Innigste verbunden, daher das sinnliche Gefühl durch die körperliche Organisation, besonders die des Nervensystems vermittelt und darum, wie der Grad der Reizbarkeit der Empfindungsorgane, sowohl der Individualität, als auch in demselben Individuum dem Wechsel und der Vergänglichkeit unterworfen ist.

§. 259.

In dem sinnlichen Gefühle wird die Seele von jener Seite ergriffen, von welcher aus der Mensch Halbbruder des Thieres ist. In dem Vernunftgefühle dagegen wird sich die Seele von derjenigen Seite ergriffen inne, durch welche sie dem Uebersinnlichen angehört und göttlicher Art und Beschaffenheit ist, daher in diesem Gefühle ein Leben höherer Art und mit demselben reine Beseligung statt findet. Was nämlich mit der Art unsers übersinnlichen Seyns, mit dem Wesen unserer Vernunft übereinstimmt, gewährt der Seele Lust und Wohlgefallen, das Gegentheil Unlust und Mißfallen. Es sind aber die Ideen von Gott, vom Wahren, Guten und Schönen, welche ursprünglich in der Vernunft liegen und das Wesen derselben als Erkenntnißkraft des Uebersinnlichen ausmachen. Darum ist die Wahrnehmung der Verwirklichung dieser Ideen außer uns, — die Wahrnehmung Gottes und seiner ewigen Weltregieruug in der Natur und Geschichte, die Anschauung des Wahren in der Wissenschaft, des Guten in dem Menschenleben, des Schönen in der Natur und Kunst — mit einem eigenen Lustgefühle höherer Art verbunden, welches nach jenen ver-

schiedenen Beziehungen besondere Namen (religiöses Gefühl, sittliches Gefühl u. s. w.) führet. Und wie die Vernunft nur eine und ihrem Wesen nach in allen Menschen dieselbe ist, so sind auch die Vernunftgefühle allgemein gültig, frei von aller eigennützigen Beziehung und mit Nothwendigkeit sich uns aufdringend, sobald die Vernunftideen zum klaren und deutlichen Bewußtseyn sich entwickelt haben.

§. 260.

Durch seine Unmittelbarkeit ist das Vernunftgefühl der Vernunftwahrnehmung zwar verwandt, aber doch wieder von ihr verschieden, indem die Vernunftwahrnehmung auf ein dem Geiste gegenüberstehendes Objekt der Erkenntniß gerichtet, das Gefühl dagegen etwas schlechthin Innerliches, etwas rein Subjektives ist. Darum ist auch das Vernunftgefühl, seiner hohen Geistigkeit ungeachtet, keineswegs Organ der Vernunfterkenntniß, indem vielmehr diese dem Gefühle vorangeht. Das Gute einer Handlung oder die Schönheit eines Kunstwerkes muß vorerst erkannt seyn, damit das sittliche Gefühl oder das ästhetische Wohlgefallen erwache, und so geht auch erst aus der Erkenntniß Gottes mittelst der Vernunft oder des religiösen Sinnes der Lichtstrahl aus, welcher das religiöse Gefühl entzündet; das Gefühl schließet sich erst der Erkenntniß an, begleitet die Wahrnehmungen der Vernunft von übersinnlichen Gegenständen. Und das Gefühl kann um so weniger Organ der Vernunfterkenntniß seyn, als wir in demselben nur das Ergriffenseyn unserer Seele inne werden, mithin nicht das Uebersinnliche in seinem Wesen, sondern nur wie es unser Gefühl affizirt, nur das Verhältniß desselben zu unserm Gefühle erkennen.

§. 261.

Was mit dem Wesen unserer Seele, mit der ursprünglichen Art und Beschaffenheit unseres Seyns übereinstimmt, ist die Quelle des Lustgefühles, Wohlgefallens, in welchem die Seele zu verharren, das Gegentheil die Quelle des Unlustgefühles, Mißfallens, aus welchem die Seele herauszugehen strebet. Dadurch beweiset sich das Gefühl als das Vermittelnde zwischen Erkenntniß und Wille, als welcher in dem Vermögen der Selbstbestimmung der Seele zu Handlungen besteht, um ein vorgestelltes Gut wirklich zu machen. Der Wille ist auf das der menschlichen Natur Angemessene, d. i. auf das Gute gerichtet, welches er handelnd zu verwirklichen strebet, mithin von der einen Seite an die Erkenntniß gebunden, während von der andern das Wohlgefallen an dem erkannten Guten das Bestreben der Seele zur Verwirklichung desselben anreget und belebet. Als auf das Gute gerichtet ist der Wille von dem Bösen abgekehrt; in ihm findet ein Suchen, Begehren des Guten und ein Fliehen, Verabscheuen des Bösen statt, dieß sind die wesentlichen Formen seiner Offenbarung. In dem Menschen aber durchdringen sich sinnliche und übersinnliche Natur, daher es für den Menschen zwei verschiedene Arten des Guten giebt, sinnlich Gutes und vernünftig Gutes, und die Richtung seines Willens entweder sinnlicher oder vernünftiger Art seyn kann.

§. 262.

Der sinnliche Wille ist auf das sinnlich Gute, d. i. auf Befriedigung der sinnlichen Triebe und die damit verbundene Lust, Glückseligkeit gerichtet. Der Grund dieser Willensrichtung liegt in der mit dem Selbstgefühle des Menschen unzertrennlich verbundenen Selbstsucht, welche den Menschen zur Erhaltung seines

Selbst, und darum zur Erkenntniß und zum Besitze oder Genusse aller dazu nöthigen Mittel antreibt; — ein Trieb, der in dem vernunftlosen Thiere als Instinkt wirksam, d. i. mit dem angebornen aber unbewußten Wissen dessen verbunden ist, was das Bedürfniß der Selbsterhaltung befriediget, in dem Menschen aber, bei entwickelter Vernunft, zur freien Selbstbestimmung sich erhebet und von bewußter Erkenntniß begleitet ist. Als auf Selbstsucht gegründet wird daher der sinnliche Wille von egoistischen Trieben bestimmt, und ist seiner Natur nach partikular, Eigenwille, indem in Beziehung auf die Vorstellung von Glückseligkeit die höchste Verschiedenheit und Eigenthümlichkeit unter den Menschen statt findet.

§. 263.

Der vernünftige Wille ist auf die Verwirklichung der Idee des vernünftig Guten, d. i. auf Sittlichkeit gerichtet. Das sittlich Gute aber hat einen unbedingten und allgemein gültigen Werth, und auf Verwirklichung desselben ist die ewige Weltregierung zur Begründung eines Reiches Gottes in der Menschenwelt gerichtet; der vernünftige Wille setzet daher das Handeln des Menschen in Einklang mit dem Weltganzen, in Harmonie mit der ewigen Weltordnung und bewähret dadurch seine Universalität. Der vernünftige Wille ist bestrebet, das als gut Erkannte handelnd zu verwirklichen, blos darum, weil es gut ist, d. i. aus Liebe. Die Liebe aber ist uneigennützig und rücksichtslos, unbekümmert, ob Vortheil oder Nachtheil aus dem Handeln entspringe; sie vollbringet das Gute nicht der zu erwartenden Glückseligkeit wegen, sondern die Tugend an sich und um ihrer selbst willen ist ihr die höchste Seligkeit. Der vernünftige Wille wird daher durch eine uneigennützige Triebfeder bestimmt. Und als von der Liebe

beseelet stehet der vernünftige Wille in sich fest und ist ausharrend, unbeugsam durch Beschwernisse und über alle Schrecknisse der Gefahren erhaben; daher auch die Festigkeit in dem Handeln des vernünftig gesinnten Menschen und die Zuverläßigkeit, mit der man auf denselben bauen kann.

§. 264.

In der Kraft der ursprünglichen Selbstbestimmung des Willens für die eine oder die andere jener beiden Richtungen, für die Foderungen der Selbstsucht oder Vernunft, besteht die Freiheit desselben (§. 216—218), wodurch sich die menschliche Seele erhaben beweiset über jede fremde, nicht aus ihr selbst kommende Bestimmung, und der Charakter des Menschen als das freie Werk seines Willens erscheint, als der bleibende Ausdruck der ihm zu Grunde liegenden ursprünglichen Selbstbestimmung. Zwar offenbaret sich in jener Seelenstimmung, welche man Gemüth nennt, ein der Seele ursprünglich schon eingedrückter Typus, doch kann auch das böse Gemüth durch die Macht des Willens unter die Herrschaft der Vernunft gebracht, bezähmt und veredelt werden. In dieser Kraft der Selbstbestimmung giebt sich jene höhere Macht der Seele kund, durch welche sie Gott verwandter Natur, göttlicher Art und Abkunft ist. Wie der Blick des Menschen himmelwärts gerichtet ist zur Geburtsstätte der ihn begeisternden Ideen, so vermag er auch durch freie Selbstbestimmung sein Leben nach diesen Ideen zu regeln und dadurch mit der allgemeinen Weltordnung in Harmonie zu bringen.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Neuer katholischer Verlag der **Karl Kollmann'schen** Buchhandlung in **Augsburg**, welcher daselbst und durch alle solide deutsche Buchhandlungen zu erhalten ist:

Nüßlein, J. W., Grundlinien der Ethik, zum Gebrauche bei Vorlesungen. Mittel 8. 1829. 48 kr. oder 1/2 Rthlr.

Doctoris Petri Canisii, Societatis Jesu Theologi, Summa Doctrinae Christianae, una cum auctoritatibus (praeclaris divinae Scripturae testimoniis, solidisque Sanctorum Patrum sententiis), quae ibi citantur, hic vero ex ipsis fontibus a Busaeo Noviomago fideliter collectae, ipsis Catechismi verbis subscriptae sunt, continens Tomos Quatuor. Secundum Editionem Coloniae apud Geruvinum Calenum et haeredes Joannis Quentel MDLXIX. Editio novissima. 8. maj. 1833 u. 1834. Ladenpr. 15 fl. 36 kr. oder 10 Rthlr.

Petri Canisii (Soc. Jesu Dr. theol.), Manuale Catholicorum, in usum pie precandi collectum. Nunc denuo editum et adauctum a Heren. Haid, Ss. Th. Dr. 18. 1835. Carta velina. 48 kr. oder 12 gr.

Alois Adalbert Waibel's Dogmatik der Religion Jesu Christi. In 28 Abhandlungen oder 8 Bänden. Mit Approbation des Hochwürd. erzbischöfl. General-Vikariats München u. Freising. gr. 8. 1830 u. 1831. 15 fl. rhein. od. 9 1/2 Rthlr. sächs.

— — — Mystik. Aus als Zugabe zu der Dogmatik der Religion Jesu Christi. Mit erzbischöfl. Approbation. gr. 8. 1833. Preis 3 fl. oder 2 Rthlr.

— — — Auslegung der Offenbarung des heiligen Apostels Johannes. Eine Zugabe zu der Dogmatik der Religion Jesu Christi. Mit erzbischöfl. Approbation. gr. 8. 1834. Preis 2 fl. 42 kr. oder 1 2/3 Rthlr.

Demonstratio religionis christianae catholicae. In usum auditorum suorum edidit Dr. Maurus Hagel, Prof. Theol. in Lyceo Diling. II Tomi. 8 maj. 1832. Tomus I. Theologia dogmatica generalis. 1 fl. 30 kr. oder 1 Rthlr. Tom. II. Theologia dogmatica specialis. 1 fl. 48 kr. oder 1 1/6 Rthlr.

Oberthür, Dr. Fr., theologische Encyklopädie oder der theologischen Wissenschaften Umfang und Zusammenhang. 2 Bde. gr. 8. 1828. 2 fl. 42 kr. oder 1 2/3 Rthlr.

Dessen Methologie der theologischen Wissenschaften überhaupt, und der Dogmatik insbesondere. gr. 8. 2 fl. 15 kr. oder 1 1/3 Rthlr.

Mittheilung aus einer auserlesenen Sammlung der merkwürdigsten Schriften aus den beiden letzten Jahrhunderten über den Zustand der Seele nach dem Tode; enthaltend einen Auszug des Interessantesten aus der gesammten Literatur über diesen Gegenstand, namentlich über christliche Unsterblichkeits- und Auferstehungs-Lehre, die Lehre von der Psychopannychia oder dem Seelenschlafe und die übrigen damit zusammenhängenden Lehren und Irrlehren, von den Kirchenvätern einschließlich bis ins XVIII. Jahrhundert. Herausgegeben von Dr. Hubert Beckers, Professor der Philosophie am königl. Ly-

ceum in Dillingen. 1 u. 2s Hft. Mittel-Oktav. 1834 u. 1835. Velindruckpapier. In Umschlag broschirt jedes Heft 1 fl. 21 kr. oder 5/6 Rthlr. sächs.

Bauer, A. C., der betende kathol. Christ, oder Gebetbuch für kathol. Christen, die sich, ihrer Bestimmung gemäß, beeifern, Gott im Geiste und in der Wahrheit anzubeten. Dritte verbesserte und stark vermehrte Auflage. 1836. Mit bischöfl. Augsburg. Approbation, und vier prachtvollen Stahlstichen. Preis auf weiß Druckpapier mit 2 Stahlstichen 1 fl. oder 2/3 Rthlr. Druckvelin 1 fl. 36 kr. oder 1 Rthlr. Schreib-Vel. 2 fl. 12 kr. oder 1 Rthlr. 8 gr.

Eberhard, B., der Hirt am Horeb. In Liebe allen Kandidaten der Theologie geweiht. 16mo. 1834. In Umschlag geheftet 18 kr. oder 5 gr.

Heberling, Th. Jos., das katholische Glaubensbekenntniß, wie es bei der Priesterweihe beschworen wird; in Bezug auf das an Se. Erzbischöfl. Gnaden zu Freiburg gerichtete Sendschreiben des ehemaligen Professors der Kirchengeschichte daselbst, Dr. Carl Alex. v. Reichlin-Meldegg, geprüft und beleuchtet. 8. geh. 24 kr. oder 6 gr.

Klitsche, Th. Fr., Geschichte des Cölibats der katholischen Geistlichen, von den Zeiten der Apostel bis zum Tode Gregors VII. gr. 8. 1830. 1 fl. oder 2/3 Rthlr.

Ammon, Prof. Franz, Lehrbuch der mathematischen und physikalischen Erdbeschreibung für die bayerischen Gymnasien. 2 Thle. 1r Thl. mathematische, 2r Thl. physikalische Erdbeschreibung. Mit 2 Steintafeln. gr. 8. 1830. 1 fl. 21 kr. oder 20 gr.

Ciceronis, M. Tulli, Orationes selectae. Tom. I. continens: Orationes pro lege Manilia, in L. Catilinam, pro A. Licinio Archia Poëta. Mit histor. antiquar. u. grammat. Anmerkungen zum Schulgebrauche von F. J. Reuter, k. Prof. gr. 8. 1831. 1 fl. 12 kr. oder 18 gr.

— — — Tom. II. continens: Orationes pro Sexto R. Amerino, in C. Verrem actio prima, pro Sulla, pro Qu. Ligario, pro Rege Dejotario et Philippica II. Mit gramm. hist. u. antiq. Anmerkungen zum Schul- u. Privatgebrauche von F. J. Reuter, k. Prof. gr. 8. 1832. 1 fl. 36 kr. oder 1 Rthlr.

— — — Laelius, sive de amicitia dialogus. Select. lectionis varietat. subjecit, notas puerili institutioni accomodatas edidit. J. B. Hutter. 8. maj. 1833. 48 kr. oder 12 gr.

Selling, Prof. Ch. F. G. Ch., Lectionum Sallustiarum decades tres. 4 maj. 1832. geh. 36 kr. oder 8 gr.

— — — Observationes criticae in C. Corn. Taciti Germaniam. Access. nova codicis Humeliani collatio 1831. 4. maj. 30 kr. oder 8 gr.

Werne

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Nüßlein, Franz Anton,

Lehrbuch der Metaphysik nebst einem Grundrisse der Geschichte der Philosophie

Bd.: 1

Augsburg 1836

Ph.sp. 613 b-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044039-7